

٨٤٤

مصباح الفقيه

تأليف

الفقيه الأصولي المحقق

الشيخ آغا رضا ابن محمد هادي الهمداني

المتوفّى سنة ١٣٢٢ هـ

الجزء الرابع عشر

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة



مصباح الفقيه

(ج ١٤)

■ تأليف: الفقيه الأُصولي الشيخ رضا ابن الشيخ هادي الهمداني □

■ الموضوع: فقه □

■ طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي □

■ عدد الأجزاء: ١٤ جزء □

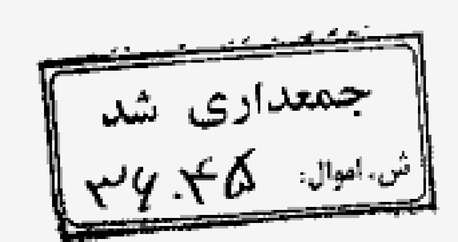
■ الطبعة: الأولى □

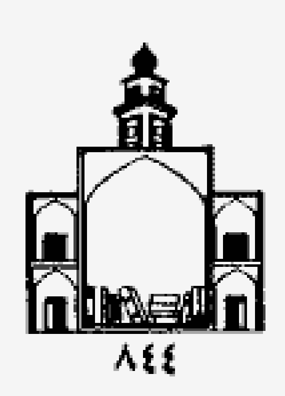
■ المطبوع: ٣٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ: جمادي الأُولى ١٤١٦ هـ □

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة





مصباح الفقيه

تأليف

الفقيه الأصولي المحقق

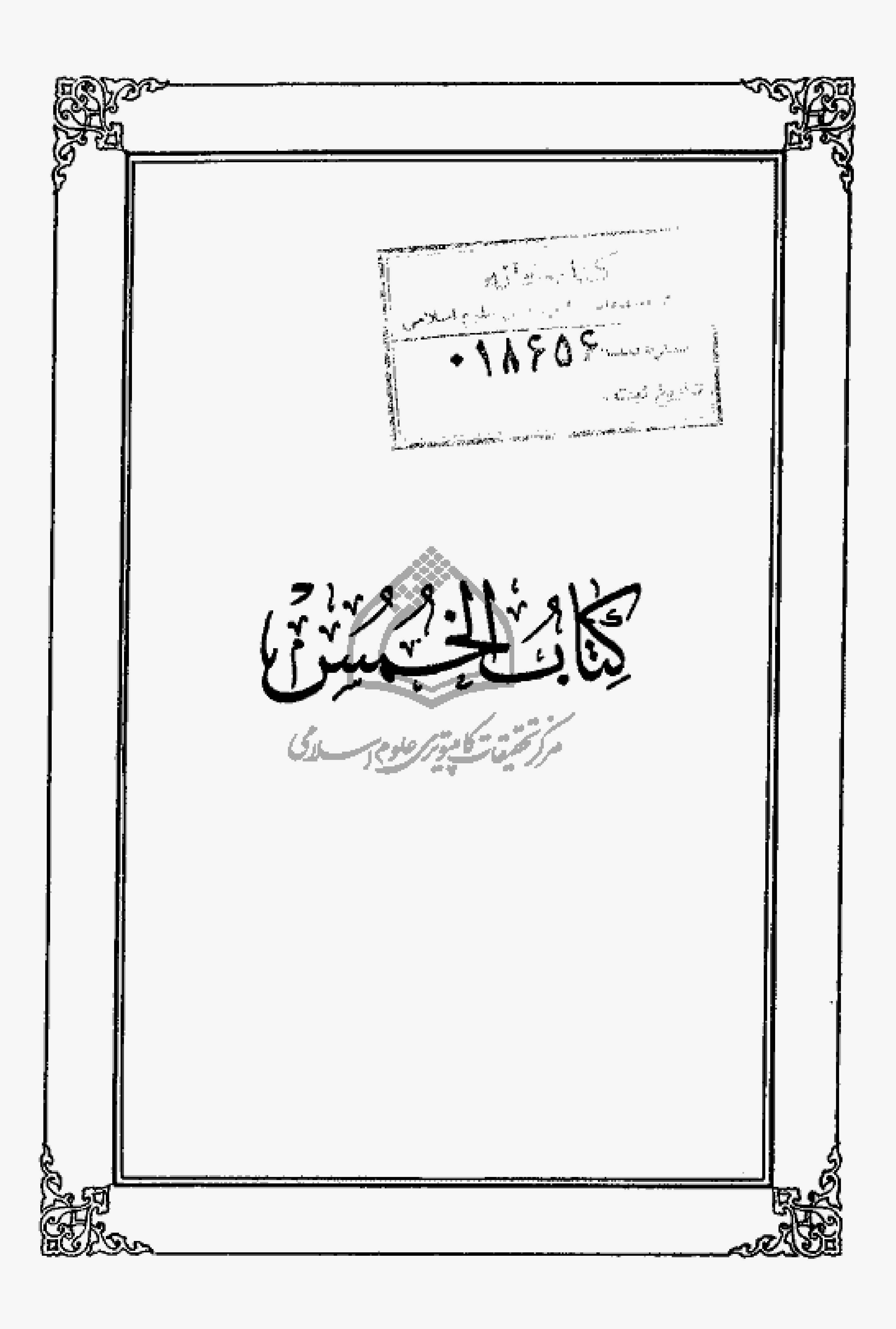
الشيخ آغا رضا ابن محمد هادي الهمداني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ

الجزء الرابع عشر

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



كتاب الخمس

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

«كتاب الخمس»

وهو حقّ ماليّ فرضه الله تعالى على عباده ، فقال تبارك وتعالى في محكم كتابه: «وَاعْلَمُوا أنّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكينِ وَابْنِ السَّبيلِ إنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَما أنْزَلْنا عَلىٰ عَبْدِنا يَوْمَ الفرقان يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ واللهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ»[1].

وقال الصادق -عليه السلام- في ما رواه في الوسائل عن الصدوق في الفقيه مرسلاً ، وفي الخصال مسنداً: إنّ الله لا إله إلّا هو لمّا حرّم علينا الصدقة أنزل لنا الخُمْس ، فالصدقة علينا حرام ، والخُمْس لنا فريضة ،

---

(١) سورة الأنفال ٨: ٤١.

والكرامة لنا حلال[١].

فهو على إجماله ممّا لا ريب فيه، بل هو من الضروريّات الّتي يخرج منكرها عن زمرة المسلمين.

﴿و﴾ تفصيله يتوقّف على شرح ما به يتعلّق هذا الحقّ ومستحقّيه: فـ﴿فيه فصلان﴾.

وينبغي قبل الخوض في المقصد، التنبيه على أمر، وهو: أنّه يظهر من جملة من الأخبار: أنّ الدّنيا بأسرها ملك لرسول الله وأوصيائه -عليه وعليهم السلام- ولهم التصرّف فيها بما يريدون من الأخذ والعطاء.

منها: رواية أبي بصير عن الصادق -عليه السلام-، قال، قلت له: أما على الإمام زكاة؟ فقال: أحَلْتَ يا أبا محمّد؟ أما علمت أنّ الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء، ويدفعها الى من يشاء، جائز له ذلك من الله، إنّ الإمام لا يبيت ليلة أبداً ولله في عنقه حقّ يسأله عنه[٢].

وخبر ابن ريّان، قال: كتبت الى العسكري -عليه السلام-: روي لنا أن ليس لرسول الله -صلّى الله عليه وآله- من الدنيا إلّا الخُمس، فجاء الجواب «أنّ الدنيا وما عليها لرسول الله -صلّى الله عليه وآله-»[٣].

وفي مرسل محمد بن عبد الله، المضمر الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا، فمن غلب على شيءٍ منها فليتّق الله، وليؤدّ حقّ الله، وليبرّ

---

(١) الفقيه ٢: ٧٧/٢١، الخصال: ٥٢/٢٩٠، الوسائل: الباب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

(٢) الكافي ١: ٤/٤٠٨.

(٣) الكافي ١: ٦/٤٠٩.

إخوانه ، فإن لم يفعل ذلك فالله ورسوله ونحن بُرآء منه»[١].

وفي خبر آخر عن الباقر ـعليه السلامـ: «قال رسول الله ـصلّى الله عليه وآلهـ: خلق الله تعالى آدم ، وأقطعه الدنيا قطيعةً ، فما كان لآدم فلرسول الله ، وما كان لرسول الله فهو للأئمة من آل محمّد ـصلّى الله عليه وآلهـ»[٢].

وفي خبر أبي سيّار قال أبو عبد الله ـعليه السلامـ: «أوَما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟ يا أبا سيّار الأرض كلّها لنا ، فما أخرج الله منها من شيءٍ فهو لنا»[٣] الحديث.

وفي خبر أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر ـعليه السلامـ ، قال: «وجدنا في كتاب علي ـعليه السلامـ «إنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقين»[٤] أنا وأهل بيتي أورثنا الأرض ، ونحن المتّقون ، والأرض كلّها لنا ، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها الى الإمام من أهل بيتي ، وله ما أكل منها»[٥] الحديث ، الى غير ذلك من الأخبار.

وربّما يؤيّده: قوله ـصلّى الله عليه وآلهـ في خطبة الغدير: ألست أولى بكم من أنفسكم؟ واعتراف المخاطبين به ، ثم إثباته لعلي ـعليه السلامـ»[٦] ، فإنّ كونه أولى بهم من أنفسهم يستلزم كونه أحقّ منهم

---

(١) الكافي ١:٤٠٨/٢ ، وفيه: أحمد بن محمد بن عبدالله.

(٢) الكافي ١:٤٠٩/٧.

(٣) الكافي ١:٤٠٨/٣ ، الوسائل ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٢.

(٤) سورة الأعراف ٧:١٢٨.

(٥) الكافي ١:٤٠٧/١.

(٦) تفسير البرهان ١:٤٨٩.

بالتصرّف في أموالهم، ولا نعني بالملكية إلّا هذا.

ولكن قد يقال: بعدم إمكان الالتزام بهذا الظاهر؛ فإنّه كاد أن يكون مخالفاً للضرورة، ولم ينقل عن أحد من الأصحاب التعبّد بهذا الظاهر عدا ابن أبي عمير في ما حكاه عنه السندي بن الربيع حيث قال -على ما نقل عنه-: إنّه -أي ابن أبي عمير- لم يكن يعدل بهشام بن الحكم شيئاً، وكان لا يغبّ إتيانه، ثمّ انقطع عنه وخالفه، وكان سبب ذلك أنّ أبا مالك الحضرمي كان أحد رجال هشام وقع بينه وبين ابن أبي عمير ملاحاة[1] في شيء من الإمامة، قال ابن أبي عمير: إنّ الدنيا كلّها للإمام على جهة الملك، وأنّه أولى بها من الذين في أيديهم، وقال أبومالك: أملاك الناس لهم إلّا ما حكم الله به للإمام من الفيء والخمس والمغنم، فذلك له، وذلك أيضاً قد بيّن الله للإمام -عليه السلام- أين يضعه وكيف يصنع به، فتراضيا بهشام بن الحكم وصارا اليه، فحكم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير، فغضب ابن أبي عمير، وهجر هشاماً بعد ذلك[2].

ولكنك خبير بأنّ الملكيّة الّتي قصدت بهذه الرّوايات ليست ملكيّةً منافيةً لمالكيّة سائر الناس لما جعلهم الله لهم كسهمهم من الخمس، بل ملكيّة من سنخ ملكية الله تبارك وتعالى لما في أيديهم، فقضيّة التعبّد بظاهر هذه الروايات هو الالتزام بأنّ حال سائر الناس بالنسبة الى ما بأيديهم من أموالهم بالمقايسة الى النبيّ -صلّى الله عليه وآله- وأوصيائه -عليهم السلام- حال العبد الّذي وهبه مولاه شيئاً من أمواله، ورخّصه في

(١) الملاحاة: المنازعة. الصحاح ٦: ٢٤٨١.

(٢) الكافي ١: ٤٠٩-٤١٠ ذيل الحديث ٨ وفيه: السري بن الربيع، وما في المتن كما في الجواهر ١٦: ٤.

أن يتصرّف فيه كيف يشاء ، فذلك الشيء يصير ملكاً للعبد حقيقةً ، بناءً على أنّ العبد يملك ، ولكن لا على وجه ينقطع علاقته عن السيّد ، فإنّ مال العبد لا يزيد عن رقبته ، فهو مع ما له من المال ملك لسيّده ، ومتى شاء سيده أن ينتزع منه ماله جاز له ذلك ، فيصحّ إضافة المال إلى سيّده أيضاً ، بل سيّده أحقّ به من نفسه وأولى بإضافة المال إليه ، فمن الجائز أن يكون ما في أيدي الناس بالإضافة الى ساداتهم كذلك ، فإنّ الدنيا وما فيها أهون على الله من أن يجعلها ملكاً لأوليائه ، ولا يمكن استكشاف عدمه من إجماع أو ضرورة ، فإنّ غاية ما يمكن معرفته بمثل هذه الأدلّة هي: أنّ الأئمة -عليهم السلام- كانوا ملتزمين في مقام العمل بالتجنّب عمّا في أيدي النّاس ، وعدم استباحة شيء منها إلّا بشيء من الأسباب الظّاهرية المقرّرة في الشريعة ، وهذا لا يدلّ على أنّه لم يكن لهم في الواقع إلّا هذا ، فلا مانع عن التعبّد بظواهر النصوص المزبورة المعتضدة بغيرها من المؤيّدات العقليّة والنقليّة.

نعم لو كان مفادها الملكيّة غير المجامعة لملكيّة سائر الناس كحصّتهم من الخمس ، لكانت مصادمةً للضرورة ، ولكنّك عرفت أنّه ليس كذلك.

ويظهر من مخاصمة أبي مالك مع ابن أبي عمير في القضية المزبورة أنّه زعم أنّ ابن أبي عمير أراد هذا المعنى من الملكية فأنكره عليه ، وصدّقه هشام في ذلك ، وهو في محلّه على تقدير كونه كما زعم ، ولكن لا يظنّ بابن أبي عمير إرادته ، والله العالم.

﴿الفصل الأوّل﴾

﴿في ما يجب فيه﴾

﴿وهو سبعة﴾ على الأصحّ.

﴿**الأوّل: غنائم دار الحرب**﴾ وهذا القسم على إجماله هو القدر المتيقّن ممّا يفهم حكمه بنصّ الكتاب[1]، ويدلّ عليه كثير من الأخبار.

وقضيّة عموم الكتاب وبعض الأخبار الدالّة عليه، كخبر أبي بصير عن الباقر -عليه السلام- أنّه قال: «كلّ شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمداً رسول الله، فإنّ لنا خمسه، ولا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتّى يصل إلينا حقّنا»[2] بل وكذا إطلاق كثير من معاقد إجماعاتهم المحكيّة كصريح المتن وغيره: أنّ الغنائم التي يجب فيها الخمس أعمّ ﴿ممّا حواه العسكر وما لم يحوه من أرض وغيرها ما لم يكن مغصوباً من مسلم أو معاهد﴾ ونحوهما من محترمي المال، فلا ينبغي الاستشكال فيه، كما أنّه لا ينبغي التأمّل في وجوب ردّ المغصوب على مالكه، وكونه مضموناً على من أخذه ولو بوسائط،

---

(١) سورة الأنفال ٨: ٤١.

(٢) الكافي ١: ٥٤٥/١٤، الوسائل، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

واستيلاء الكافر عليه عدواناً لا ينفي حرمته ، كما هو واضح.

وحكي عن صاحب الحدائق أنّه أنكر التعميم على الأصحاب ، وقصّر الخمس على ما يحوّل وينقل من الغنائم دون غيره من الأراضي والمساكن ، مستظهراً ذلك من الأخبار المشتملة على قسمة الغنائم أخماساً وأسداساً عليهم ، وعلى الغانمين ، حيث إنّ موردها ما عدا الأراضي ، فإنّها لا تقسّم على الغانمين ، بل هي ملك لجميع المسلمين الى يوم القيامة ، كما نطق به الأخبار ، وكذا الأخبار الواردة في أحكام الأراضي الخراجيّة ؛ فإنّه لا تعرّض في شيء منها لحال الخمس[1].

وفيه: أنّ تقسيم المنقول على الأقسام الخمسة أو الستة لا يشعر بأنّ مورد الخمس مقصور على ما فيه هذه الأقسام.

وأمّا ما دلّ على أنّ الأراضي المفتوحة عنوةً ملك للمسلمين ، فهي غير آبية عن التقيّد بالآية الشريفة وغيرها ممّا عرفت.

وأمّا ما ورد في بيان أحكامها: فالإنصاف أنّه يظهر منها أنّه ليس على من تقبّل منها شيء عدا الخراج الذي يأخذه السلطان ، ولكن هذا لا ينفي استحقاق بني هاشم منها الخمس ، بل ربّما يستشعر من الأخبار الواردة في تحليل حقّهم لشيعتهم: ثبوت الخمس فيها ، ولكنّه -عليه السلام- جعل شيعته في حلٍّ من ذلك لتطيب ولادتهم[2].

مع إمكان أن يكون هذا من باب إمضاء عمل الجائر إرفاقاً بالشيعة ، كما هو الشأن بالنسبة الى حقوق سائر المسلمين ، فيكون الاجتزاء بما يأخذه الجائر باسم الخراج بدلاً عن أجرة الأرض من قبيل الاجتزاء بما

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ١٦:٨ ، وراجع: الحدائق الناضرة ١٢:٣٢٤.

(٢) الكافي ١:٥٤٦/١٦ ، الفقيه ٢:٢٢/٨٢ ، التهذيب ٤:١٣٦/٣٨٢ ، الاستبصار ٢:٥٧/١٨٧ ، الوسائل ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٥.

يأخذه باسم الزكاة والخمس، فالأظهر: ثبوت الخمس فيها، ولكن لا يجب على من تقبّلها سوى خراجها.

ويتفرّع على هذا جواز الحكم بملكيّة رقبة الأرض المفتوحة عنوةً في ما لو وجد شيء منها تحت يد مسلم وإن علم بكونه عامراً حال الفتح إذا احتمل انتقاله اليه من سهم الخمس بوجه سائغ بأن كان بإمضاء الإمام ـعليه السلامـ أو نوّابه.

ولا فرق في وجوب الخمس في ما يغتنم من دار الحرب بين كونه ﴿قليلاً أو كثيراً﴾ لإطلاق أدلّته، السالم عمّا يصلح لتقييده.

فما عن ظاهر غريّة المفيد ـرحمه اللهـ من اشتراط بلوغ عشرين ديناراً[1]؛ مع شذوذه وعدم معروفيّة موافق له، محجوج بما عرفت.

وينبغي أن يستثنى من الغنائم التي يتعلّق بها الخمس ما ورد فيه دليل بالخصوص على أنّه ملك لأشخاص خاصّة، كصفوة المال التي منها قطائع الملوك التي ورد في الأخبار أنّها للإمام خاصّة[2]، وسَلَب المقتول الوارد فيه أنّه لقاتله[3]، ونحو ذلك، فإنّ ظهور الأخبار الخاصّة في إرادة ملكية المجموع أقوى من إرادته من الآية والروايات الواردة في الخمس، كما لا يخفى.

وكذا ينبغي استثناء المؤونة المصروفة في ضبط الغنيمة، ونقلها ممّا كان وضعه على الغانم من ماله إضراراً به، ومنافياً للعدل والإنصاف، خصوصاً فيما لو كان سهمه أقلّ من مصرفه، والله العالم.

بقي الكلام في تفسير الغنيمة الواردة في الكتاب.

---

(١) كما في الجواهر ١٦:١٣، وحكاه العاملي في مدارك الأحكام ٥:٣٦١.

(٢) التهذيب ٤:١٣٤/٣٧٧، الوسائل، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

(٣) عوالي اللآلي ١:٤٠٣/٦.

فأقول: ربّما يظهر من كلمات غير واحد: أنّ الغنيمة في اللغة اسم لكلّ ما استفيد واكتسب، كما يلوح بذلك ما في مجمع البحرين؛ فإنّه قال: الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة، ولكن اصطلح جماعة على أنّ ما أُخذ من الكفّار إن كان من غير قتال فهو فيء، وإن كان مع القتال فهو غنيمة، واليه ذهب الإماميّة، وهو مرويّ[1]. انتهى.

أقول: فكأنّ ما اصطلحوا عليه عرف خاص ربّما ينزّل عليه إطلاق الآية بشهادة السياق، كما حكي ذلك عن كثير من المفسّرين، وإلّا فكثير من الأصحاب يستدلّون بإطلاق الآية لإثبات الخمس في سائر الأنواع الآتية، بل ربّما نسب[2] الاستدلال به الى الأصحاب عدا شاذّ منهم، بل عن الرياض دعوى الاجماع على عموم الآية[3].

وعن المفيد ـ رحمه الله ـ في المقنعة أنّه قال: الغنائم كلّ ما استفيد بالحرب من الأموال، وما استفيد من المعادن والغوص والكنوز والعنبر، وكلّ ما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات من المؤونة والكفاية طول السنة على الاقتصاد[4].

ونحوه فسّرها الشهيد في الدروس[5] ومحكي البيان[6].

وعن الطبرسي في مجمع البيان أيضاً نحوه[7]، بل ادّعى أنّ اسم الغنيمة في عرف اللّغة يطلق على جميع ذلك.

---

(١) مجمع البحرين ٦:١٢٩.

(٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٥٧.

(٣) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس:٥٥٧، وراجع: رياض المسائل ١:٢٩٣.

(٤) التهذيب ٤:١٢١، والمقنعة:٢٧٦.

(٥) الدروس ١:٢٥٨. (٦) البيان:٢١٣.

(٧) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٣١ وراجع: مجمع البيان ٣:٨٣٥.

أقول: الظاهر أنّ هؤلاء الأعلام أيضاً أرادوا بما ذكروه معنى الغنيمة التي يتعلّق بها الخمس، وينزّل عليها إطلاق الآية، وإلّا فهي بحسب الظاهر اسم لكلّ ما استفيد، فينبغي أن يحمل عليه إطلاق الآية، إلّا أن يدلّ دليل من نصّ أو إجماع على خلافه، كما يشهد لذلك ـ مضافاً الى ذلك ـ خبر حكيم عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: قلت له: «واعلموا أنّما غنمتم من شيء» الآية[1] «هي والله الإفادة يوماً بيوم، إلّا أنّ أبي جعل شيعته في حلّ ليزكوا»[2]

ويؤيّده أيضاً: موثّقة سماعة، قال: سألت أبا الحسن ـ عليه السلام ـ عن الخمس، فقال: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير»[3].

وصحيحة ابن سنان قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: «ليس الخمس إلّا في الغنائم خاصّة»[4] فإنّ مقتضى إبقاء الحصر على حقيقته: حمل الغنائم على مطلق الاستفادة والتكسّب، الى غير ذلك من الأخبار المشعرة به أو الدالّة عليه.

ولكن ربّما يستشكل في ذلك: باستلزامه تخصيص الأكثر.

وفيه: أوّلاً: المنع؛ إذ لا يسمّى كلّ ما يدخل في الملك ولو بسبب قهري من إرث ونحوه الاستفادة والاكتساب.

وعلى تقدير تسليم الصدق وعدم انصراف إطلاق اللفظ عنه، فنقول:

---

(١) سورة الأنفال ٨:٤١.

(٢) التهذيب ٤:١٢١/٣٤٤، الاستبصار ٢:٥٤/١٧٩، الوسائل، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

(٣) الكافي ١:٥٤٥/١١، الوسائل، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٣) الفقيه ٢:٢١/٧٤، التهذيب ٤:١٢٤/٣٥٩، الاستبصار ٢:٥٦/١٨٤، الوسائل، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

إنّ مقتضى عموم الكتاب والسنّة: ثبوت الخمس في الجميع، ولكن يستكشف بواسطة الإجماع والسيرة وغيرهما من الأدلّة الآتية أنّ أولياء الخمس قد زهدوا عنه، ورفعوا اليد عن حقّهم في كثير من الموارد التي لم يدلّ عليه دليل خاصّ، منّةً على رعاياهم، وإرفاقاً بشيعتهم، كما يؤيّده قوله -عليه السلام- في بعض الأخبار الآتية في تحليل الخمس: «الناس كلّهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلّا أنّا أحللنا شيعتنا من ذلك»[1].

ويؤيّده أيضاً جملة من الأخبار المعتبرة الدالّة على ثبوت الخمس في بعض الأشياء، كالميراث والهبة ونحوها ممّا يشكل الالتزام به في مقام العمل، كما سنوضّحه؛ فإنّ توجيه تلك الأخبار بما ذكر من أحسن محاملها بعد عدم إمكان العمل بظاهرها، والله العالم.

﴿الثاني﴾ ممّا يجب فيه الخمس: ﴿المعادن﴾ بلا خلاف فيه، بل إجماعاً، كما عن غير واحد نقله.

ويدلّ عليه -مضافاً الى الإجماع، وعموم الكتاب، وبعض الأخبار المتقدّمة- خصوص جملة من الأخبار:

منها: ما رواه في الوسائل عن الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله -عليه السلام-، قال: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة» ونسي ابن أبي عمير الخامس[2].

وفي الخصال بإسناده عن عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله -عليه السلام- يقول: «فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز الخمس»[3].

---

(١) التهذيب ٤: ١٣٨/٣٨٨، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧، وراجع: الخصال: ٢٩١/٥٣.

(٣) الخصال: ٢٩٠/٥١، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

وعن الشيخ والكليني -في الصحيح- عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر -عليه السلام- ، قال: سألته عن معادن الذهب والفضة والصفر والحديد والرصاص ، فقال: «عليها الخمس جميعاً»[١].

وعن الحلبي -في الصحيح- في حديث ، قال: سألت أبا عبدالله -عليه السلام- عن الكنز كم فيه ؟ قال: «الخمس» وعن المعادن كم فيها ؟ قال: «الخمس» وعن الرصاص والصفر والحديد وما كان في المعادن كم فيها ؟ قال: «يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضّة»[٢]..

وعن الصدوق أيضاً نحوه[٣].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر -عليه السلام- ، قال: سألته عن المعادن ما فيها ؟ فقال: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس» وقال: «ما عالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفّى الخمس»[٤].

وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر -عليه السلام- عن الملاحة ، فقال: «وما الملاحة؟» فقال: أرض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً ، فقال: «هذا المعدن فيه الخمس «فقلت: والكبريت والنفط يخرج من الأرض ؟ فقال: « هذا وأشباهه فيه الخمس»[٥]

وعن الصدوق في الفقيه نحوه ، إلّا أنّ فيه: فقال: «مثل المعدن فيه

---

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١، التهذيب ٤: ٣٤٥/١٢١، الكافي ١: ٨/٥٤٤.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢، التهذيب ٤: ٣٤٦/١٢١، الكافي ١: ١٩/٥٤٦.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ذيل الحديث ٢، الفقيه ٢: ٧٣/٢١، وفيهما مثله.

(٤) التهذيب ٤: ٣٤٧/١٢٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٢) التهذيب ٤: ٣٤٩/١٢٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

الخمس»[١] الى غير ذلك من الأخبار التي سيأتي ذكرها إن شاء الله ، فلا إشكال في أصل الحكم.

وإنّما الإشكال في تحديد موضوعه ؛ فإنّه قد اختلف في ذلك كلمات الأصحاب واللّغويّين.

أما اللّغويّون: فظاهرهم الاتّفاق على أنّ المعدن اسم مكان ، كما هو مقتضى وضعه بحسب الهيئة ، ويساعد عليه العرف في موارد استعمالاته:

ففي القاموس: المعدن كـ(مجلس) منبت الجواهر من ذهب ونحوه لإقامة أهله فيه دائماً ، أو لإنبات الله تعالى إيّاه فيه ، ومكان كلّ شيء فيه أصله[٢].

وفي الصحاح: عدنت البلد: توطّنته ، وعدنت الإبل بمكان كذا: لزمته فلم تبرح منه ، جنات عدن ، أي: جنّات إقامة. ومنه سمّي المعدِن بكسر الدال ؛ لأنّ الناس يقيمون فيه صيفاً وشتاءً ، ومركز كلّ شيء: معدنه[٣].

وفي النهاية الأثيريّة في حديث بلال بن الحارث أنّه أقطعه معادن القبيلة ، المعادن التي يستخرج منها جواهر الأرض كالذهب والفضّة والنحاس وغير ذلك ، واحدها: المعدن ، والعَدْن: الإقامة ، والمعدن: مركز كلّ شيء ، ومنه الحديث[٤].

وفي مجمع البحرين: جنّات عدن ، أي: جنّات إقامة ـ الى أن قال ـ ومنه سمّي المعدن كـ(مجلس) ، لأنّ الناس يقيمون فيه الصيف

(١) الفقيه ٢: ٧٦/٢١، الوسائل: الباب ٣ من ابواب ما يجب فيه الخمس، ذيل الحديث ٤.

(٢) القاموس المحيط ٤: ٢٤٧.

(٣) الصحاح ٦: ٢١٦٢.

(٤) النهاية ـ لابن الأثير ـ ٣: ١٩٢.

والشتاء ، ومركز كلّ شيء معدنه ، والمعدن مستقرّ الجوهر[1].

وهذه الكلمات ـ كما تراها ـ لا اختلاف فيها من حيث المفاد ، وهي بأسرها متّفقة الدلالة على أنّ المعدن اسم للمحلّ لا للحالّ ، كما أنّها متّفقة الدلالة على أنّ المعدن له معنيان: عامّ وخاصّ ، وظاهر الجميع: أنّه متى أُطلق اسم المعدن من غير إضافته الى شيءٍ يراد به معناه الخاصّ ، وهو المكان الذي يستخرج منه جواهر الأرض ، كما في عبارة النهاية ، أو منبت الجواهر كما في عبارة القاموس ، أو مستقرّها كما في المجمع.

وأمّا الصحاح فلم يصرّح بمعنى مطلقه ، بل أوكله الى وضوحه.

وأمّا مع الإضافة: فيصحّ إطلاقه على مركز كلّ شيءٍ ، أي: مكانه الذي خلق فيه بالطبع ، لا مطلق ما ركز فيه ولو بالعرض ، فيطلق على الأرض المشتملة على نوع خاصّ من التراب أو الحجر أو الرمل ونحوه: أنّه معدن هذا الشيء ، ولكنّه لا ينسبق الى الذهن من إطلاق اسم المعدن مثل هذه الأشياء ، بل ينصرف الى المعنى الأوّل.

وهل هو لشيوع إرادته من مطلقه أو لكونه أكمل أفراد المطلق أو لصيرورته حقيقةً فيه ، كما ربّما يستشعر من كلمات اللّغويّين؟ احتمالات لا يخلو أوّلها عن قوّة.

وأمّا الأصحاب: فظاهرهم الاتّفاق على أنّه اسم للحالّ لا للمحلّ ، فإنّهم عرّفوه: بما استخرج من الأرض ، وقد اختلفوا من حيث التعميم والتخصيص.

ففي المسالك قال: المعادن جمع معدِن بكسر الدال ، وهو هنا: كلّ ما

---

(١) مجمع البحرين ٦: ٢٨١.

استخرج من الأرض ممّا كان منها بحيث يشتمل على خصوصيّة يعظم الانتفاع بها ، ومنها: الملح والجُصّ وطين الغسل وحجارة الرحى والمَغْرة[1] ، واشتقاقها من: عدن بالمكان: إذا أقام به ؛ لإقامتها في الأرض[2]. انتهى.

وفي الروضة: المعدِن بكسر الدال ، وهو: ما استخرج من الأرض ممّا كانت أصله ، ثمّ اشتمل على خصوصيّة يعظم الانتفاع بها كالملح والجصّ وطين الغسل وحجارة الرحى والجواهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها[3].

وفي الدروس لم يفسّر المعدن ، ولكن صرّح بأنّ منها: المَغْرة والجصّ والنورة وطين الغسل والعلاج وحجارة الرحى[4].

وتوقّف غير واحد في صدق اسم المعدن عرفاً على مثل هذه الأشياء التي ليست بخارجة من مسمّى الأرض عرفاً ، بل ربّما منعه بعضهم ، مستشهداً لذلك: بكلام العلّامة وابن الأثير الآتيين في عبارة المدارك .

وفي المدارك بعد أن نقل في تفسير المعدن عبارة القاموس كما قدّمنا نقلها ، قال: وقال ابن الأثير في النهاية: المعدن كلّ ما خرج من الأرض ممّا يخلق فيها من غيرها ممّا له قيمة.

وقال العلّامة في التذكرة: المعادن كلّ ما خرج من الأرض ممّا يخلق فيها من غيرها ممّا له قيمة ، سواء كان منطبعاً بانفراده كالرصاص والصفر والنحاس والحديد ، أو مع غيره كالزئبق ، أو لم يكن منطبعاً

---

(١) المَغْرة: الطين الأحمر الذي يصبغ به. مجمع البحرين ٤: ٤٨٤.

(٢) مسالك الأفهام ١: ٤٥٨.

(٣) الروضة البهية ٢: ٦٦.

(٤) الدروس ١: ٢٦٠.

كالياقوت والفيروزج والبَلَخْش[١] والعقيق والبلور والسبج[٢] والكحل والزرنيق والمغرة والملح، أو كان مائعاً كالقير والنفط والكبريت عند علمائنا أجمع. ونحوه قال في المنتهى.

وقد يحصل التوقّف في مثل المغرة ونحوها للشك في إطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة، وانتفاء ما يدلّ على وجوب الخمس فيها على الخصوص.

وجزم الشهيدان بأنّه يندرج في المعادن: المغرة والجصّ والنورة وطين الغسل وحجارة الرحى. وفي الكلّ توقّف[٣]. انتهى كلام صاحب المدارك.

وفي الرياض بعد أن نقل عن الشهيدين الجزم بدخول الأمثلة المزبورة في المعادن، قال: وتوقّف فيه جماعة من متأخّري المتأخّرين، قالوا: للشك في إطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة، وانتفاء ما يدلّ على وجوب الخمس فيها على الخصوص، وهو في محلّه[٤]. انتهى.

والعجب من صاحب المدارك وجميع من تأخّر عنه ممّن عثرنا على كلماتهم أنّهم نقلوا عن ابن الأثير في تفسير المعدن العبارة التي نقلها في المدارك، وجعلوا كلامه معارضاً لكلام صاحب القاموس.

ورجّحه بعضهم على كلام صاحب القاموس بأنّ المثبت مقدّم على

---

(١) البلخش: لعل، ضرب من الياقوت. ملحقات لسان العرب: ٦٨.

(٢) السبج: الخرز الأسود. الصحاح ١: ٣٢١.

(٣) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٣-٣٦٤، وراجع: النهاية لابن الأثير ٣: ١٩٢، وتذكرة الفقهاء ١: ٢٥١، ومنتهى المطلب ١: ٥٤٤، والدروس ١: ٢٦٠، ومسالك الأفهام ١: ٤٥٨، والروضة البهية ٢: ٦٦.

(٤) رياض المسائل ١: ٢٩٣.

النافي ، مع أنّ عبارة النهاية ليست إلّا كما قدّمنا نقلها ، وهي ليست مخالفةً لما في القاموس إلّا في مجرّد التعبير ، فلعلّ لابن الأثير نهاية أُخرى غير ما رأيناها ، أو أنّ النهاية التي نقل عنها في المدارك كانت مشتملةً على هذه الزيادة ، أو أنّه ذكر ابن الأثير هذه العبارة التي نسبوها اليه في مقام آخر لم نطّلع عليه.

وكيف كان فقد عرفت أنّه لا اختلاف بين اللغويّين في تفسير المعدن ، وأنّه اسم للمحلّ.

وأمّا الفقهاء فقد جعلوه بأسرهم اسماً للحالّ ، فكأنّ منشاه أنّ غرضهم لم يتعلّق إلّا ببيان ما تعلّق به الحكم الشرعي ، وهو ما استخرج من المعدن لا نفسه ، فسمّوه معدناً تسميةً للحالّ باسم المحلّ.

واختلافهم في مثل حجر الرحى وطين الغسل ونحوه نشأ من الخلاف في صدق اسم المعدن عرفاً على مركز مثل هذه الأشياء ، كما يقتضيه إطلاق كلمات اللغويّين عند تفسيرهم لمعناه الأعمّ ، أم يشترط في صدق اسمه عرفاً كون ما يستخرج منه من غير جنس الأرض عرفاً ، كما ربّما يستشعر من تفسير صاحب القاموس ، حيث قال : مكان كلّ شيء فيه أصله[1] ؛ فإنّه مشعر باشتراط المغايرة واعتبار الفرعية ، بل لا يبعد أن يدّعى أنّ هذا هو منصرف كلام من عداه أيضاً ممّن قال : بأنّ مركز كلّ شيء معدنه ، حيث إنّ المتبادر منه إرادة الأشياء الخارجة عن مسمّى الأرض.

وكيف كان فاستفادة ثبوت الخمس في مطلق المعادن بهذا المعنى من الأخبار مشكلة ؛ فإنّ المتبادر منها ممّا عدا صحيحة محمد بن مسلم ،

(١) القاموس المحيط ٤ : ٢٤٧.

خصوصاً من قوله -عليه السلام- في صحيحة زرارة التي وقع فيها السؤال عمّا في المعادن: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس، وما عالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى، الخمس»[1] انّما هو إرادتها بالمعنى الأخصّ الذي ادّعينا انصراف اسم المعدن اليه، ولا أقلّ من إجمالها وعدم ظهورها في إرادة الأعمّ.

وأمّا صحيحة محمّد بن مسلم، التي وقع فيها السؤال عن الملاحة وإن كانت صريحةً في إرادة الأعمّ، بناءً على ما رواه الشيخ من قوله -عليه السلام- في الجواب: «هذا المعدن فيه الخمس»[2].

ولكنّك عرفت أنّه -عليه السلام- -على ما رواه الصدوق- قال: «هذا مثل المعدن»[3] فلا تدلّ حينئذٍ على المدّعى، بل على خلافه أدلّ، ولذا استدلّ في الرياض[4] بهذه الرواية لإثبات أنّ المتبادر منها المعنى الأخصّ.

نعم يفهم منها على هذا التقدير أيضاً كون الملح والنفط والكبريت ونحوها من الأمور المتكوّنة في الأرض من غير جنسها ممّا يعدّ في العرف من أشباه المذكورات ملحقة بالمعادن في وجوب الخمس فيها دون مثل حجارة الرحى وطين الغسل والجصّ ممّا لم يعلم اندراجه في عمومه وأشباهه، الوارد في الصحيحة وإن قلنا بصدق اسم المعدن عليه عرفاً بمعناه الأعمّ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأنّ ثبوت الخمس في هذه الأشياء وإلحاقها

---

(١) التهذيب ٤: ٣٤٧/١٢٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٢) التهذيب ٤: ٣٤٩/١٢٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

(٣) الفقيه ٢: ٧٦/٢١.

(٤) رياض المسائل ١: ٢٩٣.

بالمعادن في هذه الصحيحة كاشف عن أنّ المراد بالمعادن في الأخبار الحاصرة للخمس في خمسة معناها الأعمّ ، وإلّا لم يكن الحصر حاصراً ، بل يكشف عن أنّ المراد في نفس هذه الرواية التي فرّع الخمس عليه مطلقه ، فإنّ الأرض السبخة التي يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً لدى العرف أيضاً لا تسمّى معدن الملح ، بل مثله ، فالمشبّه به على ما ينسبق الى الذهن معدنه لا معدن الذهب.

هذا ، مع اعتضاده بفهم الأصحاب وظهور كلماتهم ، بل صراحة جملة منها في دوران الحكم مدار صدق اسم المعدن في العرف ، واختلافهم في بعض الموارد إنّما هو في تشخيص المصداق ، لا في عموم الحكم ، فالأظهر ثبوت الخمس في جميع ما يستخرج من الأرض ممّا يسمّى في العرف معدناً بمعناه الأعمّ ، ولكن قد يختفي الصدق العرفي على بعض الأشياء ، كأرض الجصّ والنورة وما يتّخذ منه حجارة الرحى ونحوه ، فإنّه ليس بنظر العرف غالباً إلّا كسائر قِطع الأرض المشتملة على خصوصيّة يعظم الانتفاع بها للبناء أو اتّخاذ الأواني الخزفيّة ونحوها ، بل قد لا يشكّ في عدم الصدق وصحّة سلب الاسم عنه ، كما لو كان ما يتّخذ منه حجر الرحى مثلاً جبلاً عظيماً ، أو مكاناً واسعاً من الأرض قابلاً حجارته لمثل هذه الأشياء ، كما أنّه قد يعكس الأمر ، كما لو كان نوع خاصّ من الحجر ممتاز عن سائر أنواعه بأوصاف خاصّة مخلوقاً في موضع معيّن من الأرض ككنز مدفون فيها ؛ فانّه لو سئل في العرف عن مأخذ هذه الحجارة ، يقال : إنّ لها معدناً خاصّاً.

وكيف كان ، فالمدار على التسمية في العرف ، لا على نحو المسامحة والتجوّز ، ففي الموارد التي يصحّ إطلاق اسم المعدن عليها حقيقةً ، ولا يصحّ سلبه عنها عرفاً ، يجب الخمس فيما يستخرج منها ﴿ سواء كانت

منطبعةً، كالذهب والفضّة والرصاص، أو غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والكحل، أو مائعةً كالقير والنفط والكبريت﴾.

وأمّا الموارد التي يشكّ في صحّة إطلاق الاسم عليه على سبيل الحقيقة فينفى وجوبه من هذه الجهة بالأصل، ولكن ربّما يتعلّق به الوجوب من حيث اندراجه في أرباح المكاسب، فيراعى فيه شرائطه من زيادته على مؤونة السنة، وقصد التكسب إن اعتبرناه، وغير ذلك ممّا ستعرف.

﴿و﴾ هل يعتبر النصاب فيما يجب الخمس فيه من المعادن؟ فيه وفي قدره خلاف.

ففي صريح السرائر[1] ومحكي الخلاف[2] وظاهر غيرهما ممّن أطلق القول بالوجوب، ولم يصرّح بالاشتراط: أنّه ﴿يجب فيه الخمس﴾ مطلقاً، قليلاً كان أو كثيراً ﴿بعد﴾ وضع مقدار ﴿المؤونة﴾ أي: مؤونة الإخراج والتصفية، بل في الدروس نسبته الى الأكثر[3].

وفي السرائر قال في ردّ الشيخ القائل باعتبار النصاب: إجماع الأصحاب منعقد على وجوب إخراج الخمس من المعادن جميعها على اختلاف أجناسها، قليلاً كان المعدن أو كثيراً، ذهباً كان أو فضّةً من غير اعتبار مقدار[4]. انتهى.

وأمّا مقدار المؤونة فيظهر من كلماتهم تصريحاً وتلويحاً: أنّه لا خلاف بينهم في عدم وجوب خُمسه، كما سيأتي تحقيقه عند تعرّض المصنّف

---

(١) السرائر ١: ٤٨٨.

(٢) حكاه عنه، صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٨، وراجع: الخلاف ٢: ١١٩، المسألة ١٤٢.

(٣) الدروس ١: ٢٦٠.

(٤) السرائر ١: ٤٨٨-٤٨٩.

ـرحمه الله ـ له إن شاء الله.

وحكي عن أبي الصلاح الحلبي أنّه اعتبر بلوغ قيمته ديناراً واحداً[١].

﴿وقيل: لا يجب حتّى يبلغ عشرين ديناراً﴾ كما عن الشيخ في النهاية والمبسوط[٢]، وابن حمزة في وسيلته[٣]، ووافقهما غير واحد من المتأخّرين، بل في المدارك نسبته الى عامّتهم[٤].

﴿و﴾ هذا ﴿هو المرويّ﴾ ـصحيحاًـ في التهذيب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن ـعليه السلامـ عمّا أُخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: «لا شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»[٥].

﴿و﴾ لكن مع ذلك القول ﴿الأوّل أكثر﴾ قائلاً من القدماء، كما سمعت عن الدروس نسبته الى الأكثر، بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الإجماع عليه[٦]، كما أنّه هو ظاهر عبارة السرائر المتقدّمة آنفاً، إلّا أنّ غرض الحلّي ـعلى ما يعطيه سوق عبارتهـ دعوى الإجماع على أصل وجوب الخمس في المعادن من غير اشتراطه بشيء، كما في الغوص، لا على نفي الاشتراط، كما لا يخفى على من لاحظ مجموع كلامه.

وكيف كان، فمستندهم بحسب الظاهر ليس إلّا إطلاقات الأدلّة.

ولا يخفى عليك أنّ اشتهار هذا القول بين القدماء أخذاً بإطلاق

---

(١) حكاه صاحب المدارك فيها ٥:٣٦٥، وراجع: الكافي في الفقه: ١٧٠.

(٢) حكاه صاحب المدارك فيها ٥:٣٦٥، وراجع: النهاية: ١٩٧، والمبسوط ١:٢٣٧.

(٣) كما في جواهر الكلام ١٦:١٨، وراجع: الوسيلة: ١٣٨.

(٤) مدارك الأحكام ٥:٣٦٥.

(٥) التهذيب ٤:١٣٨/٣٩١، الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

(٦) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:١٨، وراجع: الخلاف ٢:١٢٠، المسألة ١٤٢.

النصوص المتضمّنة لوجوب الخمس في المعادن من غير تفصيل ، وإعراضهم عن النص المزبور مع صحّته ، وصراحته في نفي وجوب شيء عليه ما لم يبلغ النصاب ، ووضوح عدم صلاحيّة مثل هذه المطلقات ـ التي يمكن الخدشة في إطلاق كثير منها من حيث هو بورودها في مقام بيان أصل التشريع ـ لمعارضة النصّ الخاصّ ممّا يوهن التعويل عليه ، ولذا لم يرجّحه المصنّف.

وممّا يزيدها وَهْناً: ما حكي عن الشافعي في أحد قوليه وعن غيره أيضاً من العامّة القول بوجوب الزكاة في معدن الذهب والفضّة[1] ، وإشعار الرواية بإرادتها ، فيحتمل أن يكون غرض السائل بقوله: هل فيه شيء؟ الزكاة ، فأجابه ـ عليه السلام ـ بأنّه «ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة» يعني ليس فيه زكاة حتى يبلغ نصابها ، فتكون الرواية على هذا التقدير جارية مجرى التقية.

كما يؤيّد هذا الاحتمال: أنّه لو كان المقصود أنّه بعد بلوغ النصاب يكون فيه الخمس ، لكان محتاجاً الى بيان زائد ، بخلاف ما لو كان المراد به الزكاة ، فإنّه يفهم من سوق التعبير.

ويؤكّد وهنها أيضاً بعد ارتكاب التقييد ببلوغ العشرين في صحيحة محمّد بن مسلم ، المصرّحة بوجوب الخمس في الملح المتّخذ من الأرض السبخة المالحة التي يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً[2] ، فإنّ هذه الصحيحة وإن لم تكن مسوقةً لبيان الإطلاق من هذه الجهة ، إلّا أنّ تنزيلها على إرادة ما لو كان الملح المتّخذ من مثل هذه الأرض بعد وضع المؤونة بالغاً

---

(١) حكاه في الخلاف ٢: ١١٦ المسألة ١٣٨.

(٢) التهذيب ٤: ١٢٢/ ٣٤٩ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٤.

هذا الحدّ لا يخلو عن بُعد ؛ إذ قلّما يتفق حصُول مثل الفرض.

هذا ، ولكن ربّما يغلب على الظنّ أنّ أحمد بن محمّد بن أبي نصر كان عارفاً بأنّه ليس في المعدن زكاة ، وأنّه لو كان فيه شيء ، لكان هو الخمس إمّا بواسطة سماعه خبر الدينار الآتي(١) ، الذي رواه محمّد بن عليّ بن أبي عبد الله ، أو غير ذلك من الروايات الواصلة اليه ، ولا أقلّ من أنّه كان يحتمل ذلك ؛ لأنّه على ما في التذكرة(٢) مذهب أبي حنيفة ، الذي هو بحسب الظاهر أشهر المذاهب في زمانه ، فمن المستبعد أن لا يحتمله أصلاً ، ويقصد من إطلاق الشيء خصوص الزكاة ، فالظاهر أنّ مراده بقوله: هل فيه شيء؟ إمّا خصوص الخمس أو الأعمّ ، كما هو مقتضى إطلاق السؤال.

وممّا يؤيّد احتمال إرادة خصوص الخمس: قوّة احتمال وقوع هذه الصحيحة بعد صحيحته الأُخرى الواردة في الكنز عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ ، قال: سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز، قال: «ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس»(٣) فالمراد بأبي الحسن في هذه الصحيحة أيضاً على هذا ، الرضا ـ عليه السلام ـ ، فأُريد بها بيان اتّحاد حكم المعدن مع الكنز، وأنّه ليس في المعدن أيضاً شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة كما في الكنز.

وكيف كان فالصحيحة كادت تكون صريحةً في أنّه لا شيء فيه ما لم يبلغ النصاب ، واحتمال إرادة خصوص الزكاة وجريها مجرى التقيّة مع

---

(١) يأتي في ص ٢٨.

(٢) تذكرة الفقهاء ٥: ٤١٠، المسألة ٣٠٩.

(٣) الفقيه ٢: ٧٥/٢١ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢.

مخالفته للأصل والظاهر ممّا لا ينبغي الاعتناء به.

وما أشرنا اليه من بُعْد التقييد في مثل معدن الملح فهو استبعاد لغير البعيد، بل الغالب فيمن اتّخذ الملاحة مكسباً له بلوغ ما يتّخذه من معدنه حد النصاب في زمان قليل، خصوصاً في الأماكن التي يعزّ وجود الملح فيها، ويختصّ معادنه بأشخاص خاصّة، فعمدة ما يوهن الاعتماد على الرواية هو ما عرفت من إعراض أكثر القدماء عنها، ولكن طرح الخبر الصحيح الذي اعتمد عليه بعض القدماء كالشيخ وابن حمزة وكثير من المتأخّرين، بل عامّتهم كما ادّعاه في المدارك[١] من غير معارض مكافئ مشكل، فالالتزام بمضمونه أشبه بالقواعد وإن كان القول الأوّل أحوط.

حجّة القول باعتبار الدينار المحكي عن أبي الصلاح الحلبي[٢]: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن علي بن أبي عبدالله عن أبي الحسن -عليه السلام-، قال: سألته عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد، وعن معادن الذهب والفضّة هل فيه زكاة؟ فقال: «إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»[٣].

وعن الصدوق مُرسلاً عن الكاظم -عليه السلام- نحوه[٤].

وهذه الرواية قاصرة عن مكافأة الصحيحة المزبورة سنداً ودلالةً وعملاً.

---

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٥.

(٢) حكاه صاحب المدارك فيها ٥: ٣٦٦، وراجع: الكافي في الفقه: ١٧٠.

(٣) التهذيب ٤: ١٢٤/٣٥٦ و١٣٩/٣٩٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٤) الفقيه ٢: ٢١/٧٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ذيل الحديث ٥.

أمّا من حيث السند: فهو مطعون بجهالة الراوي كما في المدارك وغيره.

و[أمّا] من حيث العمل: فلم ينقل القول بمضمونه في المقام إلّا عن أبي الصلاح، وهو لا يخرجها عن الشذوذ، فالصحيحة بالإضافة اليها من قبيل الرواية المشهورة التي ورد في بعض الأخبار العلاجيّة الأمر بالأخذ بها في مقام المعارضة.

وأمّا من حيث الدلالة فمن وجوه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الجواب ليس نصّاً في إرادة حكم الذهب والفضّة؛ فإنّه وإن وقع التصريح بهما في طيّ السؤال، إلّا أنّ تعدّد الأمثلة التي وقع السؤال عن حكمها - خصوصاً بعد فرض السائل مجموعها من وادٍ واحدٍ فيما هو مناط الحكم - يجعل الجواب بمنزلة العمومات القابلة للتخصيص، فيحتمل أن يكون المقصود بالجواب ثبوت الحكم فيما وقع عنه السؤال على سبيل الإجمال، ولذا أجاب عنه الشيخ - رحمه الله - في التهذيب - على ما حكي عنه[1] - بأنّه إنّما يتناول حكم ما يخرج من البحر لا المعادن.

وفي المدارك بعد أن نقل هذا الجواب عن الشيخ، قال: وهو بعيد[2].

وفيه: أنّ كونه بعيداً لا ينفي احتماله حتّى يصلح معارضاً للنصّ الخاصّ الوارد في المعدن.

وكون الصحيحة أيضاً لها جهة عموم حيث إنّها تتناول سائر المعادن غير قادح؛ فإنّه لا يمكن تخصيصها بما عدا معدن الذهب والفضّة إمّا

---

(١) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٥: ٣٦٦، وراجع: التهذيب ٤: ١٣٩.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٦.

لكون معدنهما بمنزلة القدر المتيقّن الذي ينسبق الى الذهن من إطلاق السؤال ، فترك التفصيل في الجواب يجعله كالنص في إرادته ، وإمّا لعدم القول بالفصل.

وثانياً: فلأنّه ليس نصّاً في الجواب ؛ لأنّ ثبوت الخمس فيه عند بلوغ قيمته ديناراً أعمّ من أن يكون على جهة الندب ، كثبوت الزكاة في مال التجارة عند تحقّق شرائطها ، غاية الأمر أنّ ظاهره ذلك ، فيرفع اليد عنه في بعض موارده ـ أي معادن الذهب والفضّة ـ بالنص ، ولا محذور فيه ، بل هو من أهون التصرّفات وأقرب المحتملات في مقام التوجيه.

وثالثاً: فلما أشرنا اليه في صدر المبحث من أنّ الأخبار المثبتة للخمس في مورد من موارده لا تصلح معارضةً للأخبار النافية له عن ذلك المورد ؛ لجواز أن يكون نفيه عنه من قِبَل وليّ الخمس إرفاقاً برعاياه ، فلا ينافي ذلك ثبوته في أصل الشرع ، كما ستعرف له شواهد في هذا الباب ، فيمكن أن يكون الدينار في الواقع سبباً لثبوت الخمس ، ولكنّ الإمام ـ عليه السلام ـ وسّع على الناس ، وجعلهم في حلّ من ذلك ، ولم يكلّفهم بشيء ما لم يبلغ عشرين ديناراً ، فليتأمّل.

وقد تلخّص ممّا ذكر: أنّ القول باعتبار بلوغ قيمته عشرين ديناراً ؛ تعويلاً على الصحيحة[1] المزبورة ، لا يخلو عن قوّة ، ولكنّ العمل بإطلاق أدلّة الخمس أحوط.

ثمّ إنّ المدار على ما يتبادر من النصّ إنّما هو بقيمة النصاب أي العشرين ديناراً وقت الإخراج ، كما صرّح به غير واحد.

---

(١) أي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر ، التي تقدّمت في ص ٢٥.

وعن الشهيد: الاجتزاء بقيمته القديمة[1]. فكأنّ مراده القيمة القديمة التي كانت لعشرين ديناراً في صدر الإسلام، وهي، مائتا درهم، كما يظهر من تتبّع الآثار.

وأمّا الشيء المستخرج من المعادن فلا طريق الى معرفة قيمته القديمة، مع أنّه لا وجه يعتدّ به للاجتزاء به.

وأمّا [القيمة] القديمة للعشرين ديناراً فيمكن أن يوجّه اعتبارها بظهور الخبر في كون المعيار بلوغ نصاب الزكاة، فلا يبعد أن يكون ذكر العشرين ديناراً من باب اتّحاده مع مائتي درهم في ذلك الزمان؛ لأنّه هو الأصل في زكاة النقدين، على ما ذكره شيخنا المرتضى[2] ـ رحمه الله ـ مستظهراً من أخبارها، فالعبرة على هذا التقدير إنّما هو ببلوغ مائتي درهم التي هي قيمة العشرين ديناراً في ذلك الزمان من حيث هي.

وفيه: أنّ حمل العشرين ديناراً على إرادة مقدار ماليته الخاصّة الثابتة له في ذلك الزمان باعتبار مساواته لمائتي درهم خلاف الظاهر، بل الظاهر كونه بنفسه ملحوظاً في الحكم، وإلّا لعبّر بمائتي درهم، مع أنّ ما قيل: من أنّ الأصل في نصاب النقدين مائتا درهم ـ إن سلّم ـ فهو من قبيل الحكم والمناسبات المقتضية لتعلّق الحكم به في أصل الشرع، وإلّا فالعشرون ديناراً أيضاً كمائتي درهم في حدّ ذاته أصل مستقلّ في زكاة النقدين.

هذا، مع أنّه لم يعلم مساواتها في القيمة حين صدور الرواية، وكيف كان فالقول بكفاية القيمة القديمة ضعيف.

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٨، وراجع: البيان: ٢١٤.

(٢) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٤.

ثمّ إنّ المتبادر من سؤال السائل في الصحيحة المزبورة، وكذا من جواب الإمام ـعليه السلام ـ: اعتبار النصاب فيما أُخرج من المعدن دفعة أو دفعات في حكم الواحد، بأن لا يتحقّق بينها[1] الإعراض، كما صرّح به شيخنا المرتضى ـرحمه الله ـ وفاقاً لما حكاه عن العلّامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرائع وشرح المفاتيح والرياض ـخلافاً للمحكي عن الشهيدين في الدروس والمسالك والأردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة[2]ـ تمسّكاً بالعمومات المتضمّنة لوجوب الخمس في هذا النوع.

وفيه: أنّ العبرة بظاهر النصّ الخاصّ الدالّ على اعتبار النصاب.

اللّهمّ إلّا أن يمنع ظهور النصّ الخاصّ في ذلك، أو يقال: بأنّ ظهوره في ذلك ليس على وجه يعتدّ به في رفع اليد عن إطلاق الأدلّة.

والأوجه: أن يقال: إنّ الإعراض المتخلّل في البين إن كان على وجه عدّ العود اليه في العرف عملاً ابتدائياً مستأنفاً بحيث يكون فعله بعد الإعراض وقبله بمنزلة دفعات واقعة في أزمنة متباعدة من باب الاتّفاق من غير ارتباط بعضها ببعض، لوحظ كلّ فعل من أفعاله بحياله موضوعاً مستقلّاً.

وأمّا إن لم يكن كذلك، بل كان عوده اليه بمنزلة إعراضه عن إعراضه السابق، والرجوع الى عمله، فهو بحكم ما لو لم يتحقّق بينها إعراض في استفادة وجوب الخمس فيه عند بلوغ مجموعه النصاب من الخبر الخاصّ، فضلاً عن العمومات الدالّة عليه.

---

(١) ورد في النسخة الخطية والطبعة الحجرية: بينهما. والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٤، وراجع: منتهى المطلب ١: ٥٤٩، وتحرير الأحكام ١: ٧٣، ورياض المسائل ١: ٢٩٥-٢٩٦، والدروس ١: ٢٦٠، ومسالك الأفهام ١: ٤٥٩، ومجمع الفائدة والبرهان ٤: ٢٩٦، ومدارك الأحكام ٥: ٣٦٧، وذخيرة المعاد: ٤٧٨.

هذا ، مع إمكان أن يقال: إنّ انصرافه عن الدفعات المتباينة المستقلّة أيضاً بدوي منشأه أُنس الذهن ، وانسباقه الى الشيء المستخرج من المعدن المجتمع عنده حتّى بلغ النصاب ، فانصرافه عن الدفعات إنّما هو من حيث عدم اجتماع محصّلها لديه ، وإلّا فلو فرض اجتماعه لديه وانضمام بعضه الى بعض ، يشكل دعوى انصراف النصّ عنه ، كما أنّه يشكل دعوى انصرافه الى ما استخرجه بالدفعات المتوالية غير المتخلّلة بالإعراض عند عدم اجتماع ما حصّله بها لديه ، كما لو اتّخذ الملاحة مكسباً ، فاستخرج من معدن الملح يوماً فيوماً على التدريج بمقدار ما يكفيه في مؤونته وصرفه كذلك ، فإنّ قوله ـعليه السلامـ : «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»[1] منصرف عن مثل ذلك في بادئ الرأي ، ولكن انصرافه عنه بحسب الظاهر بدويّ ، ولذلك لم يلتفت إليه أحد من الأصحاب ، ولم يعتبر الاجتماع شرطاً في وجوب الخمس ، فالقول بكفاية بلوغ المجموع النصاب مطلقاً إن لم يكن أقوى فهو أحوط.

وهل يعتبر اتّحاد المعدن؟ قولان ، أظهرهما: الأوّل ، كما صرّح به شيخنا المرتضى[2] ـرحمه اللهـ ، وقوّاه في الجواهر[3] ؛ لظهور الصحيحة المتقدّمة[4] في المعدن الواحد.

وعن ظاهر غير واحد التوقّف في المسألة[5].

---

(١) التهذيب ٤:١٣٨/٣٩١ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الزكاة ، الحديث ١.

(٢) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٤.

(٣) جواهر الكلام ١٦:٢٠.

(٤) أي: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، التي تقدمت في ص ٢٥.

(٥) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٤.

وعن صريح كاشف الغطاء وظاهر الدروس: عدم اعتبار هذا الشرط ، وانضمام ما أخرجه من معدن الى الآخر في اعتبار النصاب[١].

نعم لا يعتبر اتّحاد ما أخرجه من معدن واحد بالنوع ، فلو كان ما استخرج منه مشتملاً على الذهب والفضّة والنحاس والرصاص مثلاً ، لوحظ قيمة المجموع بلا خلاف فيه على الظاهر عند القائلين باعتبار النصاب ، بل في الجواهر احتمل رجوع قول من لم يعتبر اتّحاد المعدن الى هذا عدا كاشف الغطاء المصرّح بخلافه[٢] ، كما يحتمل أن يكون مرادهم فيما إذا كانت المعادن متقاربةً في أرض واحدة على وجه عدّ المجموع بمنزلة الواحد ، والله العالم.

ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المحصّل مشتركاً بينهم إذا بلغ نصيب كلٍّ منهم النصاب ، فلا شبهة في وجوب الخمس عليهم.

وأمّا إذا لم يبلغ ، ففي الجواهر حكى عن غير واحد التصريح بعدم الوجوب ، وقال: بل لا أعرف من صرّح بخلافه ، لكن قد يقال بظهور صحيح ابن أبي نصر السابق ، بل وغيره من الأخبار بخلافه ، كما اعترف به الشهيد في بيانه ؛ وهو أحوط إن لم يكن أولى ، بل قد يدّعى ظهور الصحيح المذكور في عدم اعتبار ذلك في المتعدّدين غير الشركاء أيضاً وإن كان بعيداً جدّاً إن لم يكن ممتنعاً[٣]. انتهى.

وقال شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ: ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المخرج مشتركاً بينهم ، فصرّح بعض باعتبار بلوغ نصيب كلّ

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٠ وراجع: كشف الغطاء: ٣٦٠ والدروس ١: ٢٦٠.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٢٠.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٢٠ وراجع: البيان: ٢١٤.

منهم النصاب ، وظاهر الصحيحة: عدم اعتبار ذلك[1]. انتهى.

أقول: دعوى ظهور الصحيحة في عدم اعتبار ذلك متجهة لو لم نعتبر خصوصية الفاعل ، وقلنا: بأنّ الاعتبار ببلوغ ما أُخرج من المعدن من حيث هو عشرين ديناراً من أيّ شخص حصل ، وبأيّ كيفية تحقّق ، فلا يتفاوت الحال حينئذٍ بين أن يكون المتعددون شركاء أم غير شركاء ، بل ولا بين كون فعلهم في زمان واحد أو في أزمنة مختلفة ، فإنّه يصدق على كلّ تقدير على ما أُخرج من المعدن أنّه بلغ حدّ النصاب ، وقد سمعت عن الجواهر أنّ إرادة هذا المعنى من الصحيحة بعيدة جدّاً ، بل ممتنعة ، أي مقطوع العدم.

وكون العمل المجموع في صورة الشركة يعدّ عملاً واحداً في العرف ، بخلاف صورة استقلال كلٍّ منهم بعمله لا يصلح فارقاً بين المقامين ، فإنّ وحدة العمل لو سلّمنا انسباقها الى الذهن من النصّ فمنشأه انصراف الذهن إلى قيامه بفاعل واحد ، وإلّا فلا انصراف جزماً عند إرادة الأعمّ ، كما لو وقع السؤال عمّا أخرجه آل فلان من المعدن ، فأُجيب: بأنّه إذا كان ما أخرجوه بالغاً حدّ النصاب ، فالأظهر اعتبار بلوغ نصيب كلّ منهم النصاب ، فإنّ المتبادر من الصحيحة ـ سؤالاً وجواباً ـ بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن ليس إلّا إرادة حكم ما يستفيده الشخص من المعدن مباشرةً أو تسبيباً ، فهي بمنزلة ما لو قال: سألته عمّا يستفيده الشخص من المعدن ، ولولا انسباق هذا المعنى الى الذهن من النصّ لا يكاد يسلم شيء من الفروع المذكورة في المقام من النقوض الواردة عليه طرداً أو عكساً ممّا لا يلتزم به أحد ، كما لا يخفى على المتأمّل ،

---

(١) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٤.

فليتأمّل.

وهل الاستخراج من المعدن شرط في تعلّق الخمس بما أُخرج منه، فلو أخرجه حيوان، وطرحه في مكان آخر، أو كان ذلك بجري السيل ونحوه، فاغتنمه أحد من ذلك المكان، فلا خمس عليه، أم لا يعتبر ذلك، بل العبرة بخروجه من المعدن ولو بفعل الحيوان ونحوه؟ وجهان، ربّما يؤيّد الأخير: تصريحهم بأنّه لو وجد شخص، المعدن في ملك غيره فأخرجه فهو للمالك، وعليه الخمس؛ فإنّ مقتضاه أن لا يكون لخصوصيّة المخرج مدخليّة في ذلك، وأنّ الاعتبار بكون الشيء مأخوذاً من المعدن ولو بسبب غير اختياري حاصل من غير المغتنم المكلّف بإعطاء الخمس.

ويؤيّده أيضاً: ما عن الأكثر من أنّ العنبر المأخوذ من وجه الماء أو من الساحل معدن[1]، مع أنّ وجه الماء أو السّاحل بحسب الظاهر ليس معدناً للعنبر.

ولكن عن المحقّق الأردبيلي: المناقشة في هذا الحكم: بأنّ المتبادر من الأدلّة ما استخرج من معدنه لا مثل ذلك، إلّا أن يكون معدن العنبر وجه الماء[2].

وعن كاشف الغطاء التصريح بأنّه لو وجد شيئاً من المعدن مطروحاً في الصحراء فأخذه فلا خمس[3]، وهذا أوفق بما يقتضيه الجمود على ما ينسبق الى الذهن من ظواهر أدلّته.

ويمكن التفصيل بين ما لو كان بفعل غير المالك أو بهبوب الرياح

---

(١) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٥:٣٧٧، والبحراني في الحدائق الناضرة ١٢:٣٤٦، وكما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٤.

(٢) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٢٤، وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ٤:٣٠٨.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٢، وراجع: كشف الغطاء: ٣٦٠.

وجري السيل ونحوه بدعوى أنّ المتبادر من أدلّته إنّما هو وجوب الخمس فيما يستخرج من المعادن سواء ملكه المخرج أم لا ، بأن كان أجيراً أو وكيلاً أو فضوليّاً أو غاصباً ، غاية الأمر أنّ قراره على من دخل في ملكه بمقتضى المناسبة ، فخصوصيّة الفاعل ملغاة لدى العرف فيما يفهمون من أدلّته ، ولكن لا على وجه يتعدّى الى مثل السيل وهبوب الريح ونحوه.

ألا ترى أنّك لو راجعت وجدانك تجد الفرق بين ما استخرجه غير المالك إمّا فضوليّاً أو غصباً أو بزعم أنّه ملكه ، فانكشف خلافه ، فدفع الحاصل الى المالك في استفادة حكمه من الأدلّة بشهادة العرف ، وقضائهم بعدم مدخليّة خصوصيّة المالك في ذلك ، وكون وجوب الخمس في مثل الفرض أولى ، وبين ما لو أخذ السيل من المعدن شيئاً فطرحه في مكان آخر ، فإنّه موضوع آخر لدى العرف ، أجنبيّ عمّا ينسبق الى الذهن من أدلّته.

ودعوى : أنّه لا فرق بين الصورتين لدى التأمّل ؛ يمكن دفعها : بأنّ العبرة في مثل هذه الموارد بما يتفاهم عرفاً من أدلّته ، لا على التحقيق الناشئ من التأمّل في إلغاء الخصوصيّات التي يحتمل مدخليّتها في الحكم ، ونحن نرى بالوجدان الفرق بين الصورتين في كون استفادة حكم إحداهما من الأدلّة أقرب من الأُخرى ، فالتفصيل بين الصورتين غير بعيد ، بل يمكن الفرق بين مثل العنبر الذي جرت العادة باتّخاذه من وجه الماء أو من الساحل ، وبين غيره ممّا يوجد على وجه الأرض من باب الاتّفاق بواسطة سيل ونحوه بدعوى : أنّ الأوّل بحكم المعدن في كون الأخذ منه لدى العرف مصداقاً للأخذ من معدنه ، بخلاف الثاني.

ولكنّك ستسمع الكلام في أنّ العنبر في حدّ ذاته هل هو من المعادن أم لا ؟

ثمّ إنّه صرّح في المدارك وغيره أنّه لو أخرج خمس تراب المعدن لم يجزئه، لجواز اختلافه في الجوهر، ولو علم التساوي جاز[1]. انتهى.

وأشكله في الجواهر: بظهور ذيل صحيحة زرارة السابقة في أوّل البحث في تعلّق الخمس بعد التصفية وظهور الجوهر[2]. انتهى.

وفي الكتاب المنسوب الى شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ: والظاهر أنّ أوّل وقته بعد التصفية فيما يحتاج اليها؛ لظاهر صحيحة زرارة «ماعالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفّى، الخمس»[3].

أقول: فعلى هذا لو نقله الى آخر ببيع أو صلح ونحوه قبل التصفية لا يجب الخمس على أحدهما.

أمّا على الأوّل: فلإخراجه عن ملكه قبل تعلّق الخمس به.

وأمّا على الثاني: فلانتقاله إليه بسائر الأسباب غير الموجبة للخمس، كما ربّما يشهد لعدم وجوبه على الثاني ـ مضافاً الى ظهور الأدلّة في تعلّق الوجوب بالمستفيد من المعدن دون غيره ـ خصوص ما رواه في الوسائل عن الكليني عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عمّن حدّثه عن عمرو بن أبي المقدام عن الحارث بن حصيرة الأزدي، قال: وجد رجل ركازاً على عهد أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ، فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع فلامته أُمّي وقالت: أخذت هذه بثلاثمائة شاة أولادها مائة، وأنفسها مائة وما في بطونها مائة، قال: فندم أبي فانطلق ليستقيله، فأبى عليه الرجل، فقال: خذ منّي عشر شياه، خذ

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٨، وجواهر الكلام ١٦: ٢١.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٢١.

(٣) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٥٩.

منّي عشرين شاة،فأعياه ، فأخذ أبي الركاز ، وأخرج منه قيمة ألف شاة ، فأتاه الآخر فقال: خذ غنمك وائتني ما شئت ، فأبى ، فعالجه فأعياه ، فقال: لأضرّنّ بك ؛ فاستعدى أمير المؤمنين -عليه السلام- على أبي ، فلمّا قصّ أبي على أمير المؤمنين -عليه السلام- أمره ، قال لصاحب الركاز: «أدّ خمس ما أخذت ، فإنّ الخمس عليك ، فإنّك أنت الذي وجدت الركاز، وليس على الآخر شيء لأنّه إنّما أخذ ثمن غنمه»[1].

وعن الشيخ أنّه رواه بإسناده عن أحمد بن أبي عبد الله[2].

والمراد بالركاز الذي باعه الرجل -بحسب الظاهر- هو تراب المعدن قبل التصفية ، وإلّا لم يكن يشتبه أمره ، كما يشهد لذلك - مضافاً الى ذلك -ما عن العلّامة في التذكرة والمنتهى[3] من نقل هذه القصّة عن الجمهور أنّهم رووا عن أبي الحارث المزني أنّه اشترى تراب معدن بمائة شاة متبع ، فاستخرج منه ثمن ألف شاة ، فقال له البائع: ردّ عليّ البيع ، فقال: لا أفعل ، فقال: لآتينّ عليّاً -عليه السلام- فلأسعينّ بك ، فأتى عليّ بن أبي طالب -عليه السلام- ، فقال: إنّ أبا الحارث أصاب معدناً ؛ فأتاه عليّ -عليه السلام- فقال: «أين الركاز الذي أصبت ؟»قال: ما أصبت ركازاً ، إنّما أصابه هذا ، فاشتريت منه بمائة شاة متبع ، فقال له علي -عليه السلام- : «ما أرى الخمس إلّا عليك».

أقول: الضمير راجع الى البائع بشهادة ما عرفت.

---

(١) الوسائل : الباب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١ ، وراجع: الكافي ٥:٣١٥/٤٨.

(٢) الوسائل : الباب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، ذيل الحديث ١.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢١ ، قال فيها: مستشهداً له في الأخير -يعني منتهى المطلب- بما رواه الجمهور؛ الى آخره ، وراجع: منتهى المطلب ١:٥٤٦.

وكيف كان، فالخبر المزبور كما يدلّ على عدم وجوب الخمس على المشتري، كذلك يدلّ على وجوبه على البائع وإن أخرجه عن ملكه قبل التصفية، كما يدلّ على ذلك أيضاً جميع ما دلّ على تعلّق الخمس بالمعادن؛ فإنّ مفادها ثبوت الخمس في كلّ ما يغتنمه من المعادن سواء صفّاه المغتنم أم أخرجه عن ملكه قبل أن يصفّيه.

وأمّا قوله -عليه السلام- في صحيحة زرارة: «ما عالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفّى الخمس»[1] فهو مسوق لبيان أنّ فيه خمس ما يخرج من حجارته مصفّى، لا أنّ أوّل وقته بعد التصفية، فكأنّه أريد بـ(المصفّى) ما يصفو له بعد وضع مقدار ما صرفه فيه من ماله.

وكيف كان، فلا ظهور له في إرادة أوّل وقت تعلّق الخمس؛ كي يكون مفاده اشتراط وجوب الخمس بالتصفية، وعلى تقدير تسليم ظهوره في ذلك فليس على وجه يصلح لتقييد سائر الأخبار؛ كما لا يخفى.

فظهر بما ذكرناه أنّ ما ذكره في المدارك وغيره من أنّه لو علم بتساويه في الجوهر، جاز له إخراج خمس التراب؛ ممّا لا ينبغي الاستشكال فيه.

وقال أيضاً في المدارك: قال الشيخ -رحمه الله-: يمنع الذمّي من العمل في المعدن لنفسه، فإن خالف وأخرج شيئاً، ملكه وأخرج خمسه؛ ولم يدلّ دليل على منع الذمّي من ذلك[2]. انتهى.

وفي الجواهر بعد نقل كلام صاحب المدارك قال: وهو كذلك

---

(١) التهذيب ٤: ٣٤٧/١٢٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٦٨، وراجع: الخلاف ٢: ١٢٠، المسألة ١٤٤.

بالنسبة الى غير ما كان في ملك الإمام من الأراضي الميتة ونحوها ، أو المسلمين كالأراضي المفتوحة عنوةً ، وأمّا فيهما فقد يقال: بعدم ملكه أصلاً ، فضلاً عن منعه فقط ؛ لعدم العلم بتحقّق الإذن من الإمام لهم في الأوّل ، وعدم كونه من المسلمين في الثاني ، كما أنّه قد يقال ببقاء المعادن على الإباحة الأصليّة لسائر بني آدم نحو الحطب والماء وإن كانت في الأراضي المذكورة ، أو يقال بالفرق بين ما كان للإمام أو المسلمين ، فيلتزم بعدم الملك في الثاني دون الأوّل ؛ لعموم إذنه الحاصل من قوله [صلّى الله عليه وآله]: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له)[1] أو يفرّق بين الذمّي وغيره: بإمكان التزام معاملة الذمّي لذمّته معاملة المسلمين في نحو ذلك دون غيره ، لكن يتّجه على الأوّل ـ يعني القول بالإباحة الأصليّة الذي هو أوّل الأقوال المذكورة في مقام توجيه ملكيتهم ـ بل وعلى الأخير أيضاً استثناء ذلك من إطلاق الحكم بملكيّة المعدن لمالك الأرض ، بل لعلّه من اللازم في الجملة ؛ للقطع بملك المحيز له من المسلمين إذا كان في الأرض المفتوحة عنوةً ، مع أنّها ملك لسائر المسلمين ، ولعلّه لأنّه بنفسه في حكم الموات وإن كان في أرض معمورة منها بغرس أو زرع ، ولتمام الكلام محلّ آخر[2]. انتهى.

أقول: عدم العلم بإذن الإمام ـ عليه السلام ـ للذمّي إن كان موجباً للحكم بعدم صيرورة ما يستفيده من المعادن الواقعة في الأراضي الميتة ونحوها [ملكاً له][3] لكان حال المخالف أيضاً حاله ، بل أسوأ ؛ فإنّه وإن

ـــــــــــــــ

(١) سنن أبي داود ٣: ١٧٨/٣٠٧٣ و٣٠٧٤ ، سنن الترمذي ٣: ٦٦٢/١٣٧٨ و٦٦٤/١٣٧٩ ، مسند أحمد ٣: ٣٣٨ و٣٨١ ، وسنن البيهقي ٦: ٩٩ و١٤٣.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٢٣-٢٤.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

شمله بعض الأخبار النبويّة ، كقوله ـصلّى الله عليه وآله ـ فيما أُرسل عنه ـصلّى الله عليه وآله ـ :(موتان الأرض لله ورسوله ثم هي لكم منّي أيّها المسلمون)[1].

ولكنّ الأخبار المستفيضة الصادرة عن الأئمّة ـعليهم السلام ـ ، الواردة في مقام التعريض على المخالفين كالنصّ في قصر الرخصة ، وإباحة ما يتعلّق بهم من الأراضي وغيرها على شيعتهم.

وعموم قوله ـعليه السلام ـ : (من أحيا أرضاً ميتة فهي له) إنّما يجدي فيما لو أحيا أرضاً مشتملةً على معدن يتبعها في الملكيّة لا مطلقاً ، كما أنّه لو كان ملكيّة الأراضي المفتوحة عنوةً للمسلمين مانعةً عن ذلك ، لاقتضى ذلك عدم دخوله في ملك المحيز مطلقاً وإن كان هو أحدهم كما نبّه عليه في الجواهر[2].

فالحقّ الذي لا مجال للارتياب فيه : أنّ المعادن الواقعة في الأرض الموات ، وكذا في الأراضي المفتوحة عنوةً ممّا ليس مخصوصاً بأشخاص خاصّة ـسواء قلنا بأنّها من الأنفال أم لا ـ في حال غيبة الإمام عجّل الله فرجه ، وعدم استيلائه على أمواله ، حالها حال الماء والكلاء الواقعين فيها في جواز الانتفاع بها والأخذ منها على حسب ما جرت سيرة كافة الناس عليه في سائر الأعصار والأمصار من غير أن يحوم حولها شائبة إنكار ، كما أشار اليه في الجواهر في مبحث المعادن من كتاب إحياء الموات حيث قال :

المشهور نقلاً وتحصيلاً على أنّ الناس فيها شرع سواء ، بل قيل : قد

---

(١) سنن البيهقي ٦ : ١٤٣ بتفاوت.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٢٣ ـ ٢٤.

يلوح من محكي المبسوط والسرائر نفي الخلاف فيه ، مضافاً الى السيرة المستمرّة في سائر الأعصار والأمصار في زمان تسلّطهم وغيره على الأخذ منها بلا إذن حتّى ما كان منها في الموات الذي قد عرفت أنّه لهم ، أو في المفتوحة عنوةً التي هي للمسلمين ؛ فإنّه وإن كان ينبغي أن يتبعها فيكون ملكاً للإمام في الأوّل ، وللمسلمين في الثاني ؛ لكونه من أجزاء الأرض المفروض كونه ملكاً لهما ، بل لو تجدّد فيها فكذلك أيضاً ، إلّا أنّ السيرة المزبورة المعاضدة للشهرة المذكورة ، ولقوله تعالى: «خلق لكم ما في الأرض»[١] ولشدّة حاجة الناس الى بعضها على وجه يتوقّف عليه معاشهم نحو الماء والنار والكلاء.

وفي خبر أبي البختري عن جعفر عن أبيه عن علي -عليه السلام-: لا يحلّ منع الملح والنار[٢] وغير ذلك ممّا لا يخفى على السارد لأخبارهم يوجب الخروج عن ذلك[٣]. انتهى.

أقول: وربّما يؤيّده أيضاً الخبر العامي الذي يستدلّ به الأصحاب كثيراً ما في باب إحياء الموات: من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له[٤].

وعن بعض كتب الأصحاب روايته: «فهو أحق به»[٥] إذ المراد به -بحسب الظاهر- ما يعمّ المقام ، والله العالم.

---

(١) سورة البقرة ٢: ٢٩.

(٢) قرب الإسناد: ١٣٧/٤٨٣، الوسائل : الباب ٥ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ٢.

(٣) جواهر الكلام ٣٨: ١٠٨ ، وراجع: المبسوط ٣: ٢٧٤ ، والسرائر ٢: ٣٨٣.

(٤) سنن البيهقي ٦: ١٤٢ و١٠: ١٣٩.

(٥) مستدرك الوسائل : الباب ١ من أبواب كتاب إحياء الموات ، الحديث ٤ وعوالي اللآلي ٣: ٤/٤٨٠.

﴿الثالث﴾ ممّا يجب فيه الخمس: ﴿الكنوز﴾ بلا خلاف فيه ولا إشكال، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

ويدلّ عليه - مضافاً الى الإجماع، وعموم الآية[1] الشريفة، وبعض الروايات الواردة في تفسيرها، المتقدّمة في صدر المبحث، ولا سيّما في خصوص المقام الذي ورد في بعض الأخبار أنّه مورد لنزول الآية، مثل ما عن الصدوق بإسناده عن حماد بن عمرو، وأنس بن محمّد عن أبيه جميعاً عن الصادق عن آبائه [عليهم السلام] في وصيّة النبيّ لعلي -عليهما السلام-، قال: يا علي إنّ عبد المطّلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام -الى أن قال- ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به، فأنزل الله «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَه»[2][3] - خصوص أخبار مستفيضة تقدّمت جملة منها في المعادن، وسيأتي بعضها في طيّ المبحث إن شاء الله.

ثمّ إنّه ربّما يطلق على الكنز اسم الركاز، كما في عبارات كثير من الأصحاب كالدروس[4] ومحكي التذكرة والمنتهى[5].

ولكن صدق اسم الركاز على بعض المصاديق التي قد يشكّ في صدق اسم الكنز عليه ممّا سيأتي الكلام فيه أوضح، بل هو بإطلاقه قد يتناول

---

(١) سورة الأنفال ٨: ٤١.

(٢) سورة الأنفال ٨: ٤١.

(٣) الفقيه ٤: ٢٦٤/٨٢٣، الخصال: ٣١٢/٩٠، الوسائل: الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٤) الدروس ١: ٢٦٠.

(٥) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٤، وراجع: تذكرة الفقهاء ٥: ٤١٣، ومنتهى المطلب ١: ٥٤٦.

المعدن ونحوه ممّا لا يشكّ[1] في خروجه عن مُسمّى الكنز، كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر -عليه السلام-، قال: سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس»[2] الحديث.

﴿وهو﴾ أي الكنز على ما عرّفه جماعة كالمصنّف وغيره: ﴿كلّ مال مذخور تحت الأرض﴾.

والمتبادر منه إرادة كونه عن قصد، فلا يتناول المال المستتر بالأرض لا عن قصد أو بقصد غير الادّخار، كحفظه في مدّة قليلة مثلاً، كما صرّح بذلك الشهيد الثاني في المسالك والروضة.

ففي الأوّل قال: يعتبر في الادّخار كونه مقصوداً لتحقّق الكنز، فلا عبرة باستتار المال بالأرض بسبب الضياع، بل يلحق باللّقطة، ويعلم ذلك بالقرائن الحاليّة، كالوعاء[3].

وقال في الروضة في تعريف الكنز: هو المال المذخور تحت الأرض قصداً[4]. انتهى.

ولكن حكي عن كاشف الغطاء أنّه لم يعتبر القصد فيه، بل فسّر الكنز الذي يجب فيه الخمس: بما كان من النقدين مذخوراً بنفسه أو بفعل فاعل[5].

ولكنّك خبير بأنّ إطلاق المذخور على العاري عن القصد مبنيّ على ضرب من التوسّع، فلا يبعد أن يكون إطلاق اسم الكنز عليه أيضاً من

---

(١) في النسخة الخطية: لا شكّ.

(٢) التهذيب ٤: ٣٤٧/١٢٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٣) مسالك الأفهام ١: ٤٦٠.

(٤) الروضة البهية ٢: ٦٨.

(٥) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٥٩ وراجع كشف الغطاء: ٣٦٠.

هذا الباب.

فالإنصاف أنّ صدق اسم الكنز حقيقةً على المال المستتر بالأرض بنفسه لا بفعل فاعل لا يخلو عن تأمّل وإن كان ربّما يساعد عليه العرف في بعض موارد استعمالاتهم، كقولهم: عثر فلان على كنز؛ فإنّهم لا يلتفتون في مثل هذا الإطلاق الى كون ذلك الشيء الذي عثر عليه ممّا كنزه إنسان لفاقته كما فسّر الكنز به في مجمع البحرين[1]، أو كونه مستتراً في الأرض بنفسه، ولكن لا يبعد أن يكون هذا الإطلاق مبنيّاً على التوسّع وعدم الالتفات الى جهة قيامه بالفاعل.

وكيف كان، فإن سلّمنا صدق اسم الكنز على مثل الفرض حقيقةً فهو وإلّا فهو بحكمه في تعلّق الخمس به، كما يدلّ عليه الصحيحة المتقدّمة[2] المصرّحة بأنّ كلّ ما كان ركازاً الى آخره؛ إذ لا يتوقّف صدق اسم الركاز على القصد، وإلّا لما صدق على المعادن.

ثمّ إنّ المراد بـ «تحت الأرض» بحسب الظاهر ما يعمّ جوف الأبنية والسقوف؛ إذ لا خفاء في صدق اسم الكنز عليه بمقتضى وضعه واستعماله في المحاورات العرفيّة، ولذا لا ينسبق الى الذهن من مثل قول القائل: إنّ فلاناً وجد كنزاً؛ إلّا أنّه وجد مالاً مذخوراً في الأرض أعمّ من أن يكون تحت الأرض أو في بناءٍ ونحوه.

فما عن كاشف الغطاء من منع جريان الحكم في مثله[3]؛ لا يخلو عن نظر.

---

(١) مجمع البحرين ٤: ٣٢ وفيه: لعاقبته؛ بدل لفاقته.

(٢) تقدمت في ص ٤٥.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٥، وراجع: كشف الغطاء: ٣٦٠.

نعم هو متّجه في مثل المذخور تحت حطب أو بطن شجر أو خشبة ونحوها ؛ فإنّه لا يطلق اسم الكنز على مثله عرفاً ، ولا أقلّ من انصراف إطلاقه عنه.

فما عن غيرٍ واحد من إيجاب الخمس في مثل هذه الفروض ، بل فيما يوجد في جوف الدابة وبطن السمكة ؛ محلّ نظر، بل منع ؛ إذ لا وجه يعتدّ به له عدا ادّعاء تنقيح المناط الذي عهدته على مدّعيه ، والله العالم.

ثمّ إنّ ظاهر المتن وغيره -إن لم يكن صريحه كصريح غير واحد من العلماء واللغويّين ممّن تعرّض لتفسير الكنز- صدقه على كلّ مال مذخور في الأرض ، فيثبت الحكم في الجميع ؛ لعموم أدلّته.

ودعوى انصراف إطلاق الكنز الوارد في النصوص الى خصوص النقدين محلّ نظر، بل منع ، خصوصاً لو أُريد بهما المسكوك .

فما عن كاشف الغطاء من تخصيصه موضوعاً أو حكماً بالنقدين ، وأنّ ما عداهما يتبع حكم اللقطة[1] - وفاقاً للمحكي عن ظاهر جماعة من القدماء حيث لم يذكروا غيرهما - ضعيف.

اللّهمّ إلّا أن يتمسّك لذلك بدليل خاصّ ، كما في المستند ، حيث استدلّ للاختصاص: بمفهوم صحيحة البزنطي عن أبي الحسن الرضا -عليه السلام- ، قال: سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز، فقال: «ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس»[2] فقال ما لفظه:

ظاهر إطلاق جماعة وصريح المحكي عن الاقتصاد والوسيلة والتحرير والمنتهى والتذكرة والبيان والدروس: عدم الفرق في وجوب الخمس بين

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٥ ، وراجع: كشف الغطاء: ٣٦٠.

(٢) الفقيه ٢: ٢١/٧٥ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢.

أنواع الكنز من ذهب وفضة ونحاس وغيرها ؛ لعموم الأدلّة.

وظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط والجمل ، والحلّي في السرائر ، وابن سعيد في الجامع : الاختصاص بكنوز الذهب والفضة.

ونسبه بعض من تأخّر الى ظاهر الأكثر ، وهو الأظهر ؛ لمفهوم صحيحة البزنطي المتقدمة.

وحمل مثله فيها على الأعمّ من العين والقيمة تجوّزٌ لا دليل عليه. وبه يخصّص عموم الأخبار ، مع أنّه قد يتأمّل في إطلاق الكنز على غير الذهب والفضّة أيضاً[١]. انتهى.

وأُجيب عنه : بأنّ ظاهرها إرادة المقدار ، كما اعترف به في الرياض[٢] ، بل ادّعى الاتّفاق على إرادة المقدار منه لا النوع[٣].

ويؤيّد ذلك : ورود مرسلة بمضمونها صريحة في المقدار ، وهي : ما عن المفيد في المقنعة ، قال : سئل الرضا ـ عليه السلام ـ عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس ، فقال : «ما يجب فيه الزكاة من ذلك ففيه الخمس ، وما لم يبلغ حدّ ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه»[٤].

أقول : المتبادر من اطلاق المثل إرادة المماثلة على الإطلاق أي في سائر الجهات التي لها دخل في موضوعيّة المثل لحكمه ، لا مقدار ماليته الذي هو أمر اعتباري لا دخل له في حقيقة المثل ولا في حكمه ، كما هو

---

(١) مستند الشيعة ٢ : ٧٤ ، وراجع : الاقتصاد : ٢٨٣ ، والوسيلة : ١٣٦ ، وتحرير الأحكام ١ : ٧٣ ، ومنتهى المطلب ١ : ٥٤٧ ، وتذكرة الفقهاء ٥ : ٤١٧ ، المسألة ٣١٣ ، والبيان : ٢١٥ ، والدروس ١ : ٢٦٠ ، والنهاية : ١٩٧ ، والمبسوط ١ : ٢٣٦ ، والجمل والعقود (الرسائل العشر) : ٢٠٧ ، والسرائر ١ : ٤٨٨ ، والجامع للشرائع : ١٤٨.

(٢و٣) رياض المسائل ١ : ٢٩٥.

(٤) المقنعة : ٢٨٣ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٦.

مراد المجيب.

نعم ظاهره كون المماثلة في المقدار أيضاً مقصوداً بالتشبيه ، ولكن مقدار نفس المثل الذي هو من مقوّمات موضوعيته لوجوب الزكاة ، أعني كونه عشرين مثقالاً إن كان ذهباً ، ومائتي درهم إن كان فضّةً ، فإنه من أظهر الجهات التي ينسبق الى الذهن من إطلاق المثل لا مقدار قيمته ؛ فإنّه خارج عن منصرف التشبيه كغيره من الجهات الاعتبارية التي لها دخل في تعلّق حكمه كحلول الحول ، وكون مالكه متمكّناً من التصرّف فيه ونحوه.

اللّهم إلّا أن يدّعى ظهور السؤال في تعلّقه به من هذه الجهة ، فيكون إطلاق المثل في الجواب حينئذٍ منزّلاً عليه.

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل ، بل منع ؛ إذ المتبادر من السؤال ليس إلّا تعلّقه بنفس ما يجب فيه الخمس من حيث هي لا من حيث القيمة ، فيكون الجواب بمنزلة أن يقال : الخمس إنّما يجب في الكنز المماثل للموضوع الذي يتعلّق به وجوب الزكاة ، وهذا ظاهر في إرادة المماثلة من سائر الجهات ، لا المساواة في القيمة.

وأمّا ما في الرياض من دعوى اتّفاق الأصحاب على فهم المقدار منه لا النوع ؛ فهو إنّما يجدي فيما لو كان فهمهم لذلك كاشفاً عن قرينة داخليّة أو خارجيّة أرشدتهم اليه ، وما لم يحصل الجزم بذلك لا يكون فهمهم حجةً على من لم يفهم منه ذلك.

هذا ، مع أنّ منشأ هذه النسبة ـ بحسب الظاهر ـ ليس إلّا أنّ الأصحاب فهموا منه اعتبار النصاب ، فزعم التنافي بينه وبين فهم المماثلة من حيث النوع.

وقد أشرنا الى عدم التنافي ، وأنّ ظاهره المماثلة في المقدار، ولكنّ

المقدار المتقوّم بعين المثل لا بقيمته.

وأمّا المرسلة : فمع أنّ الغالب على الظنّ كونها نقلاً لمضمون هذه الصحيحة على حسب ما فهمه المفيد ، فلا تصلح صارفةً لها عن ظاهرها، أنّه لا منافاة بينها وبين اعتبار المماثلة من حيث النوع ؛ إذ لا دلالة فيها على ثبوت الخمس في كلّ كنز بلغ هذا الحدّ من أيّ نوع يكون كي يكون عمومه شاهداً على إرادته من حيث الماليّة لا من حيث الوزن الذي يبعد إرادته في سائر أنواع الكنوز.

فالإنصاف أنّ القول بالاختصاص أوفق بظاهر الصحيحة.

ولكن قد يشكل ذلك : بأنّ قضية إطلاق المثل اعتبار المماثلة مطلقاً حتّى في اعتبار كونه مسكوكاً ، فإنّ كونه كذلك كبلوغه حدّ النصاب من الجهات الداخليّة المعتبرة في الموضوع الذي تجب فيه الزكاة ، مع أنّ الالتزام به في ما يجب الخمس فيه لا يخلو عن إشكال ؛ حيث إنّ القائلين بالاختصاص ظاهرهم ، بل صريح بعضهم كالحلّي في السرائر[1] : عدم الفرق بين المسكوك وغيره ، فيشكل الالتزام باعتباره بعد عدم معروفيّة قائل به أو ندرته.

وهذا وإن لم يكن مانعاً عن ظهوره في إرادة المماثلة من حيث النوع والقدر ، فإنّهما في حدّ ذاتها من أظهر الجهات التي يمكن إرادتها من إطلاق المثل ، بخلاف مقدار الماليّة التي هي صفة اعتباريّة ، ولكنّه يوهن الاعتماد عليه في رفع اليد عمّا تقتضيه إطلاقات الأدلّة الواردة في الكنز، المعتضدة بالشهرة ، وبعموم الغنيمة[2] والفائدة[3] الواردتين في الكتاب

(١) السرائر ١: ٤٨٦.
(٢) سورة الأنفال ٨: ٤١.
(٣) التهذيب ٤: ١٤١/٣٩٨ ، الاستبصار ٢: ٦٠/١٩٨ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب ←

والسنّة ، خصوصاً بعد الالتفات إلى إرادة مقدار الماليّة من مثل هذا التعبير الواقع في هذه الصحيحة في صحيحته الأُخرى الواردة في المعدن التي قد أشرنا ـ في ما سبق ـ إلى أنّ الغالب على الظنّ ورودها مع هذه الصحيحة في مجلس واحد ، فيظنّ بذلك أنّ الملحوظ لديهم في هذا التشبيه لم يكن إلّا جهة الماليّة.

هذا كلّه ، مع إمكان أن يدّعى أنّ المراد بالوجوب في قوله ـ عليه السلام ـ : «ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس»[1] ليس الوجوب بمعناه المصطلح ؛ كي يختصّ مورده بالنقدين ، بل مطلق الثبوت ولو على سبيل الاستحباب ، فيعمّ سائر أنواع الكنوز إذا بلغت حدّ النصاب حيث يتعلّق بمثله الزكاة في الجملة في ما لو كان متخذاً للتكسّب.

وليس حمل الوجوب على إرادة هذا المعنى بأبعد من صرف المثل عن ظاهره بحمله على مجرّد المماثلة في الماليّة أو بحمله على المماثلة من حيث النوع والقدر المستلزم لارتكاب التخصيص في عمومات أدلّة الكنوز.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى انصراف ما يجب في مثله الزكاة عن مثل مال التجارة ولو على القول بوجوب الزكاة فيها حيث إنّهما لا تتعلّق به من حيث هو ، بل بشرط اتّخاذه للتكسّب ، فينصرف عنه إطلاق اللفظ . ولكنّه لا يخلو عن تأمّل.

وكيف كان ، فالقول بوجوب الخمس في سائر أنواع الكنوز ـ كما هو المشهور ـ إن لم يكن أقوى فهو أحوط ، والله العالم.

ويعتبر فيه النصاب بلا خلاف فيه على الظاهر ، بل عن غير واحد

فيه الخمس ، الحديث ٥.

(١) الفقيه ٢ : ٢١ / ٧٥ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢.

دعوى الإجماع عليه، كما أنّه لا خلاف -على الظاهر- في أنّ نصابه بلوغه حدّاً يجب في مثله الزكاة.

وما حكاه في الجواهر عن الغنية من القول بأنّ نصابه بلوغ قيمته ديناراً، مدّعياً عليه الإجماع بحسب الظاهر[١]؛ اشتباه نشأ من غلط النسخة المحكي عنها هذا القول، وإلّا فعبارة الغنية صريحة في خلافه، فإنّ صورتها هكذا:

ويعتبر في الكنوز بلوغ النصاب الذي تجب فيه الزكاة، وفي المأخوذ بالغوص بلوغ قيمته ديناراً فصاعداً بدليل الإجماع المتكرّر[٢]. انتهى.

فكأنّ النسخة التي عثر عليها صاحب الجواهر -قدّس سرّه- كانت مشتملةً على السقط، وكيف كان فالأصل في هذا الحكم هو الصحيحة المزبورة.

ويشهد له أيضاً: مرسلة المفيد المتقدّمة[٣] التي هي نصّ في ذلك.

ولكن قد أشرنا إلى غلبة الظنّ بكونها نقلاً لمضمون الصحيحة، لا رواية أُخرى مستقلّة، فالعمدة هي تلك الصحيحة، وهي غير قاصرة عن إفادة المدّعى، أي: اشتراط بلوغ النصاب، كما تقدّمت الإشارة إليه.

ويؤيّده أيضاً: فهم الأصحاب، وفتواهم، ونقل إجماعهم عليه، فهذا إجمالاً ممّا لا شبهة فيه.

ولكن الشأن في تشخيص ما أُريد بالمثل في الرواية، فإنّه ممّا يختلف

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢٦.

(٢) الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٧.

(٣) تقدّمت في ص ٤٨.

به الحدّ المزبور؛ لأنّه إن أُريد بمثله ما يماثله على الإطلاق، فإن قيل باختصاصه بالنقدين إبقاءً للفظ «المثل» والوجوب على ظاهرهما، فنصاب كُلٍّ منهما ما هو نصابه في باب الزكاة، كما هو واضح.

وإن قيل بالتعميم وصرف الوجوب عن ظاهره، وحمله على مطلق الثبوت مع إبقاء لفظ «المثل» على ظاهره من المماثلة الحقيقيّة من جميع الجهات، كما نفينا البُعد عنه، فيتّجه ما حكي عن غير واحد[1] - بل لعلّه أشهر الأقوال - من التفصيل بين ما إذا كان من أحد النقدين، فيعتبر فيه بلوغ عينه نصابهما، وإن كان من غيرهما فبلوغ قيمته إمّا عشرين ديناراً أو مائتي درهم كما هو الشأن في مثله على تقدير تعلّق الزكاة به كما تقرّر في زكاة مال التجارة.

وإن أُريد بمثله قيمته، أي النقد الذي يقدّر به مقدار ماليّته، ويقع عوضاً عنه غالباً في المعاملات، ويعدّ مثلاً له في باب الغرامات من الدراهم والدنانير المساوية له في مقدار الماليّة، فإطلاق المثل عليه إمّا لمماثلتها في الماليّة أو لوقوعه تداركاً له وبدلاً عنه، فهو مثل حكميٌّ له، كما أنّ ما يشاركه ذاتاً مثلٌ حقيقيٌّ له.

وكيف كان، فمقتضى إطلاق النصّ على هذا التقدير بلوغ قيمته نصاب أحد النقدين من غير فرق بين كونه بنفسه من أحدهما أم لا، فلو كان سبعة دنانير أو ثمانية أو تسعة قيمتها مائتا درهم كما في هذه الأعصار، أو كان مائة درهم في زمان أو مكان قيمتها عشرون ديناراً وجب فيه الخمس، فإنّه يصدق أنّه يجب في مثله الزكاة بالمعنى المزبور.

ودعوى أنّ الظاهر من المماثلة هو أن يبلغ ما كان من أحد النقدين

---

(١) كما حكاه في الذخيرة ص٤٧٩ س٤ عن المنتهى وارتضاه، وراجع المنتهى: ١٠/٥٤٩.

نصابه وإن كان من غيرهما فتكفي قيمة أحدهما، فيصدق على عشرة دنانير أنّه لا يجب في مثله الزكاة، بخلاف مقدار من الحديد يسوي عشرة دنانير ومائتي درهم، مدفوعة: بأنّه إن أُريد بالمثل مثله الذي هو عبارة عن النقد المساوي له في الماليّة، فلكلّ شيء مِثْلان بهذا المعنى: أحدهما من جنس الدراهم، والآخر من جنس الدنانير، في العشرة دنانير لا يجب في أحد مثليه الزكاة، وتجب في الآخر.

وكذا الحديد المفروض أنّه يسوي عشرة دنانير، كما أنّه لو فرض العشرة الدنانير مسكوكة بسكّة قديمة مرغوبة عند الناس بحيث بلغت قيمتها إمّا لجودة جوهرها أو لمرغوبيّة سكّتها عشرين ديناراً يصدق أنّه يجب في مثلها الزكاة مطلقاً، سواء قُدّر مثلها بالدراهم أو الدنانير، كما أنّه ينعكس الأمر لو فرض عكسه، بأن وجد كنزاً مشتملاً على عشرين ديناراً، ولكن لرداءة جوهره لا يسوى في هذا الزمان بهذه القيمة، ولا بمائتي درهم مثلاً يصدق عليه أنّه ليس في مثله الزكاة.

وإن أُريد مثله الحقيقي، ففي الحديد أيضاً لا يصدق.

وبعبارة أُخرى: أنّ لفظ «المثل» من الألفاظ المبهمة المحتاجة إلى التميز، فقوله: ما يجب في مثله الزكاة إمّا أن يراد منه مثله عيناً أو في الجملة أي مماثله إمّا من إحدى الجهتين أو مطلقاً، أي من كلتا الجهتين، وأمّا إرادته عيناً في بعض مصاديق الكنز، وقيمةً في بعضها الآخر، كما هو مآل الاستظهار المزبور، فهو استعمال للفظ «المثل» في معنيين.

اللّهمّ إلّا أن يكون الكلام في مقام الإبهام والإجمال، بأن يكون المقصود بيان أنّه يجب الخمس في الكنز الذي تجب الزكاة في شيء من أمثاله الأعمّ من الحقيقيّة والحكميّة على سبيل الإجمال، فلا ينافيه حينئذٍ

التفصيل في المصاديق ، ولا يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين ، ولكن ينافيه الاستظهار المزبور كما لا يخفى.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستظهار المزبور هو: أنّ المثل مطلق شامل للحقيقي والحكمي ، بمعنى أنّه استعمل لفظ «المثل» في مطلق ما يشابهه ولو من جهة الماليّة ، ولكنّ الانصراف الى الحقيقي في الدينار والدرهم ، والحكمي في ما عداهما ينشأ من قبل الحكم ، أعني وجوب الزكاة فيه ؛ فإنّه يكشف عن أنّ المراد بالمثل هو مثله الذي يتعلّق به الزكاة ، فينحصر مصداقه في ما عدا الدينار والدّرهم في المثل الحكمي وهو قيمته ، وأمّا في الدينار والدرهم حيث تتعلّق الزكاة بمثله الحقيقي لا يقدّر الذهن له مثلاً اعتبارياً أي لا يلتفت إلى مثله الاعتباري ؛ كي يفهم إرادته من الإطلاق.

وفيه: أنّ المناسبة بين الحكم والموضوع كاشفة عن أنّ المراد بالمثل في كلّ مورد هي مصاديقه القابلة لأن يتعلّق بها الزكاة ، لا ما ينصرف إلى الذهن من مفهوم «المثل» المقيّد بقبوله للزكاة.

توضيحه: أنّه فرق بين ما لو قال: ما تجب الزكاة في مثله القابل لأن يتعلّق به الزكاة ، سواء كان حقيقياً أو حكمياً ففيه الخمس ، أو قال: ما تجب الزكاة في مثله حقيقياً كان أو حكمياً ففيه الخمس ؛ فإنّه لا يبعد في الأوّل دعوى انصرافه عن المثل الاعتباري في ما كان له مثل حقيقي بالتقريب المزبور.

وأمّا في الثاني فلا ؛ فإنّه وإن لم يكن المراد منه أيضاً في الواقع إلّا مصاديقه القابلة لأن يتعلّق به الزكاة ، ولكن هذا التقييد إنّما هو من قبل العقل الحاكم بعدم معقوليّة إرادة الأفراد غير القابلة للحكم ، فلا يعقل فيه الانصراف بعد فرض كون الحكم معلّقاً على طبيعة مُرسلة.

فالانصاف أنّ الاستظهار المزبور -بعد فرض إرادة القيمة من مثله- في غير محلّه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد بمثله ليس قيمته كي يتمسّك بإطلاقه؛ فإنّه تأويل بعيد، بل المراد به مثله حقيقةً، ولكنّ وجوب الزكاة فيه مبنيّ على التوسّع، وتنزيل ما لا يتعلّق بعينه الزكاة منزلة قيمته التي يتعلّق بها الزكاة التفاتاً إلى مقدار ماليّته التي هي عمدة ما يتعلّق به الغرض في أمثال المقام، فليتأمّل.

ثمّ لو سلّم أنّ المراد بالمثل هو خصوص المثل الاعتباري أعني القيمة فقد يغلب على الظنّ أنّ المقصود به ليس مطلقه، سواء كان من جنس الدينار أو الدرهم، بل خصوص الدينار؛ لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ المظنون أنّه لم يرد بالمثل في هذه الصحيحة إلّا ما أُريد منه في صحيحته الواردة في المعدن، التي هي كالنصّ في ذلك.

فيتّجه حينئذٍ ما يظهر من المتن وغيره من أنّه إنّما يجب الخمس فيه «إن بلغ عشرين ديناراً» بحسب القيمة من أيّ جنس يكون، كما في المعدن، إلّا أنّ التعويل على مثل هذا الظنّ الناشئ من الحدس والتخمين في صرف النصّ عن ظاهره مشكل.

فالأظهر ثبوت الخمس فيه إذا كان من غير النقدين ببلوغ قيمته نصاب أحدهما مطلقاً؛ لإطلاق النصّ.

وأمّا في النقدين فببلوغ كلٍّ منهما نصابه دون نصاب الآخر؛ لما عرفت من تطرّق احتمالات في النصّ مقتضية لهذا التفصيل، فالأصل براءة الذمّة عن الخمس عند عدم بلوغه نصابه وإن بلغ قيمته نصاب الآخر، بخلاف العكس؛ فإنّ إطلاق النصّ حينئذٍ يقتضي ثبوته، سواء أُريد بالمثل: الحقيقي، كما هو مآل سائر الاحتمالات، أو المثل

الاعتباري أعني القيمة ، والله العالم.

ثمّ إنّ وظيفة هذا الباب إنّما هو بيان تعلّق الخمس بالكنز المفروغ عن تملّك الواجد له ، كما في نظائره ، ولكن جرت عادة الأصحاب على شرح موضوعه ، أي: بيان ما يملكه الواجد منه وما لا يملكه في هذا الباب.

﴿ و ﴾ تفصيل القول فيه: أنّ الكنز إمّا أن يكون في دار الحرب أو دار الإسلام ، وعلى التقديرين إمّا أن يكون عليه أثر الإسلام أم لا ، فإن ﴿ كان في أرض دار الحرب ﴾ سواء كان عليه أثر الإسلام أم لم يكن ، وسواء كانت الأرض ملكاً لواحد خاصّ منهم أم لا ﴿ أو ﴾ في ﴿ دار الإسلام ، وليس عليه أثر ﴾، وكانت الأرض مباحةً أو مملوكةً للإمام ـ عليه السلام ـ ، أو لقاطبة المسلمين فهو لواجده و ﴿ وجب ﴾ عليه فيه ﴿ الخمس ﴾ بلا خلاف فيهما على الظاهر ، بل عن جماعة من الأصحاب التصريح في الأوّل بأنّ الأصحاب قطعوا به[1]. وعن الخلاف نفي الخلاف فيه[2]. وعن ظاهر الغنية الإجماع عليه[3].

واستظهر غير واحد عدم الخلاف فيه في القسم الثاني أيضاً ؛ لأصالة عدم جريان يد محترمة عليه ، فيجوز تملكه بحكم قوله ـ عليه السلام ـ: (من سبق الى من لم يسبق إليه مسلم فهو له)[4] وغير ذلك من أدلّة حيازة المباحات.

واحتمال تبعيّة ما يوجد في أرض المسلمين لملكهم في عدم جواز

---

(١) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس ص٥٢٥.

(٣،٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٥ ، وراجع: الخلاف ٢: ١٢٢ ، المسألة ١٤٨ ، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٧.

(٤) عوالي اللآلي ٣: ٤/٤٨٠.

تملكه كنفس الأرض قد عرفت ضعفه في المعدن.

ويشهد له أيضاً ـ مضافاً إلى ذلك ـ بعض الأخبار الآتية.

وإن وجده في دار الإسلام، وكان عليه أثره، فعن الفاضلين والشهيدين وغيرهم[١] ـ بل عن بعض نسبته إلى أكثر المتأخّرين[٢]، وعن جامع المقاصد: أنّه الأشهر[٣] ـ أنّه لقطة؛ لأصالة عدم التملّك بمجرّد الوجدان، وبقائه على ملك مالكه.

ولأنّه مال ضائع في دار الإسلام عليه أثر الإسلام فيكون لقطةً كغيره ممّا يوجد في بلد المسلمين ممّا جرى عليه يد مسلم ولو بحكم الغلبة.

ولأنّ اشتماله على أثر الإسلام مع كونه في دار الإسلام أمارة قويّة على كونه ملكاً لمسلم، فلا يحلّ التصرّف فيه كسائر ما يوجد في بلدهم.

ولموثّقة محمد بن قيس عن الباقر ـ عليه السلام ـ قال: «قضى علي ـ عليه السلام ـ في رجل وجد ورقاً في خربة: أن يعرّفها، فإن وجد من يعرفها، وإلّا تمتّع بها»[٤].

وأُجيب عن الأصول: باندفاعها بأصالة عدم جريان يد محترمة عليه، فيجوز تملكه، كما في ما يوجد في دار الحرب.

ووجود أثر الإسلام مع كونه في دار الإسلام لا يوجبان العلم بكونه لمسلم، بل غايتهما الظنّ بذلك، فلا يعوّل عليه في مقابل الأُصول المعتبرة، كما لا يعوّل على الظنّ الحاصل من أحدهما اتّفاقاً، واعتضاد

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٩، وراجع: شرائع الإسلام ١:١٨٠، وتحرير الأحكام ١:٧٣، وقواعد الأحكام ١:٦١، والبيان: ٢١٥، ومسالك الأفهام ١:٤٦٠.

(٢) الناسب هو العاملي في مدارك الأحكام ٥:٣٧١.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ٣٨:٣١٥، وراجع: جامع المقاصد ٦:١٧٥.

(٤) التهذيب ٦:٣٩٨/١١٩٩، الوسائل: الباب ٥ من أبواب كتاب اللقطة، الحديث ٥.

إحدى الأمارتين بالأُخرى لدى الاجتماع غير مُجدٍ بعد أن لم يدلّ دليل على اعتبارهما.

ودعوى كونه لقطةً ؛ مدفوعة : بعدم صدقها على المكنوز قصداً.

وعن الموثّقة : بحملها تارةً على الخربة المعروفة المالك ، فالمراد : تعريف الورق مالكَ الخربة. وأُخرى : بحملها على الورق غير المكنوز. وثالثةً : بأنّها قضيّة في واقعة.

ونوقش في الأخير : بأنّ محمّد بن قيس له كتاب عن الباقر ـ عليه السلام ـ ، في نقل قضايا أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ ، وظاهره إرادة بيان الحكم لا مجرّد حكاية. وفي الأوّلين : بما فيهما من البُعد.

والإنصاف أنّ حملها على إرادة تعريف مالك الخربة عند معروفيّته ولو على سبيل الإجمال غير بعيد ، بل لا ينسبق إلى الذهن من الأمر بتعريف الكنز الذي يوجد في الخربة إلّا إرادة تعريف ساكنيها دون الأجانب.

هذا ، مع معارضة الموثّقة بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال : سألته عن الدار يوجد فيها الورق ، قال : «إن كانت معمورةً فيها أهلها فهي لهم ، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها ، فالذي وجد المال أحقّ به»[1].

ونحوها صحيحته الأُخرى عن أحدهما ، قال : وسألته عن الورق يوجد في دار ، فقال : «إن كانت معمورةً فهي لأهلها ، وإن كانت خربةً فأنت أحقّ بما وجدت»[2].

---

(١) الكافي ٥ : ١٣٨ / ٥ ، التهذيب ٦ : ٣٩٠ / ١١٦٩ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب كتاب اللقطة ، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٦ : ٣٩٠ / ١١٦٥ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب كتاب اللقطة ، الحديث ٢.

وحملها على التملّك بعد التعريف سنة ، أو على ما لم يكن عليه أثر الإسلام أبعد من حمل الموثّقة على بعض المحامل التي تقدّمت الإشارة إليها.

ولو سلّم التكافؤ فيرجع إلى أصالة الإباحة ، وعدم عروض الاحترام لهذا المال ، الدافعة لأصالة عدم انتقاله من مالكه ، هكذا قيل.

ولكن يتوجّه عليه : أنّ المرجع في تعارض الخبرين -بعد تسليم التكافؤ- هو التخيير ، لا التساقط والرجوع إلى الأصول العمليّة ، فالحقّ أنّه لا مكافئة بينهما لا سنداً ولا دلالةً.

وأمّا أصالة عدم عروض الاحترام : فلا تجري في ما يوجد في أرض المسلمين مطلقاً ، سواء كان عليه أثر الإسلام أم لم يكن ، إلّا إذا احتمل دفنه قبل صيرورة الأرض للمسلمين ، وإلّا فيحكم بكونه مملوكاً لدافنه بمقتضى اليد ، وكون دافنه محترم المال بحكم الغلبة ؛ ضرورة أنّ كلّ من يوجد في أرض المسلمين وبلدهم محقون ماله ودمه ما لم يعلم تفصيلاً بخلافه ، ولذا لو علم حياته واطّلاعه عليه وعدم إعراضه عنه ، لا يجوز التصرّف فيه بالضرورة إلّا إذا علم تفصيلاً بكون ماله فيئاً للمسلمين ، بل الإنصاف عدم جواز التعويل على هذا الأصل ولو مع احتمال سبق الدفن على انتقال الأرض إلى المسلمين ، فلو وجد مالاً مذخوراً في الأرض التي استولى عليها المسلمون في هذه الأعصار ، وعلم بحياة مالكه أو ورثته وعلمهم به ، لا يجوز التصرف فيه وتملكه بمجرّد احتمال كونه حربيّاً باقياً في دار الحرب بلا شبهة ، بل الحقّ الذي لا مجال للارتياب فيه : أنّ الأصل في مال الغير مطلقاً الاحترام ، وعدم جواز التصرّف فيه إلّا أن يدلّ دليل على خلافه ، فلو وجد شخص مجهول الحال في أرض خارجة عن أرض المسلمين والكفّار ، لا يجوز أخذ ماله مع احتمال إسلامه جزماً ، بل وكذا لو وجد في دار الحرب ، إلّا أن يقال : بأنّ الغلبة هناك

أمارة معتبرة، وهو محلّ نظر.

وليس مبنى هذا الأصل عموم الناس مسلّطون على أموالهم[١] أو قوله -عليه السلام- في التوقيع المرويّ عن صاحب الزمان -عجّل الله فرجه-: «لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بإذنه»[٢] ونحوه حتّى يقال: إنّ هذه العمومات مخصّصة بالنسبة إلى الحربي، فلا يجوز التمسّك بها في الشبهات المصداقيّة؛ ضرورة عدم ابتناء اعتبار مثل هذا الأصل الذي هو من الضروريات على مثل هذه المراسيل التي قد لا يقول بحجيّتها أكثر العلماء، بل هو أصل عقلائي ممضى في الشريعة، كقاعدة اليد، وسلطنة الناس على أموالهم، وغيرها من القواعد العقلائيّة.

فما في المدارك من الاستدلال على جواز تملّك ما يوجد في دار الحرب، بل مطلقاً: بأنّ الأصل في الأشياء الإباحة، والتصرّف في مال الغير إنّما يثبت تحريمه إذا ثبت كون المال لمحترم، أو تعلّق به نهي خصوصاً أو عموماً، والكلّ هنا منتفٍ[٣]. انتهى، ضعيف؛ فإنّ أصل الإباحة إنّما هو في غير مال الغير، وأمّا مال الغير فالأصل فيه الحُرمة.

وأما قوله: والتصرّف في مال الغير إنّما يثبت تحريمه؛ إلى آخره، ففيه: أنّ كونه مال الغير بنفسه دليل على حرمة التصرّف فيه من غير رضا مالكه عقلاً ونقلاً، فإنّ معنى الملكيّة كون المال له واختصاصه به، فإباحة تصرّف الغير فيه واستيلائه عليه على الإطلاق من غير استناد إلى طيب نفس مالكه حقيقةً أو حكماً ينافي حقيقته، فيمتنع ثبوتها شرعاً إلّا

(١) عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨/٤٩.

(٢) كمال الدين: ٥٢١، الاحتجاج: ٤٨٠، الوسائل: الباب ١ من أبواب كتاب الغصب، الحديث ٤.

(٣) مدارك الأحكام ٥: ٣٧٠.

بتصرّف من الشارع إمّا في موضوعه بأن ينفي ملكيّة موضوعه ، كما في مال العبد ، بناءً على أنّه لا يملك ، أو يجعل للمتصرّف هذا الحقّ كحقّ المارّة والمولى على العبد ، بناءً على أنّه يملك ، والمسلمين على الكفّار حيث جَعَلهم وما في أيديهم فيئاً للمسلمين ، أو يرخّصه فيه من باب الولاية على المالك ، وإلّا فالتصرّف فيه ظلم وعدوان ؛ إذ لا معنى للظلم والعدوان الذي قضى ضرورة العقل والشرع بحرمته إلّا مزاحمة الغير في ما هو له لا عن استحقاق.

واحتمال استحقاقه له كما في المارّة ، أو عدم استحقاق مالكه للتصرّف فيه ، وكون ملكيّته صوريّة في الواقع وفي نظر الشارع ، كما في مال العبد ، كاحتمال كونه مأذوناً من قِبَل المالك أو الشارع من باب الولاية ممّا لا يلتفت إليه في مقابل الأُصول والقواعد المعتبرة في الشريعة.

والحاصل: أنّ ما جرى عليه يد الغير يحكم بملكيّته له بمقتضى اليد ، وقضية ملكيّته له حرمة تصرّف غيره فيه حتّى يثبت جوازه ، فلا يبقى حينئذٍ مجال لجريان أصالة عدم الاحترام في المال المذخور قصداً إلّا أنّ الملكيّة علاقة اعتباريّة عرفيّة يدور أحكامها مدار بقاء تلك العلاقة عرفاً ، كما في النسب ، فعند انقطاعها عن صاحبها إمّا اختياراً ، كما في صورة الإعراض ، أو قهراً ، كما في ما يوجد في البلاد الخربة في الأعصار القديمة ممّا لا يحفظ إضافته إلى مالك مخصوص إمّا لهلاكه أو ضياع النسبة بحيث لو وجده مالكه لا يرى اختصاصه به ولا يحفظ نسبته إليه بواسطة الاضمحلال لا اشتباهه عليه ، فحينئذٍ يعامل مع ذلك المال في العرف والعادة معاملة المباحات الأصليّة ، كما يقضي بذلك استقرار سيرة العقلاء قاطبةً عليه ، فضلاً عن المتشرّعة ، ولذا استقرّت السيرة على حيازة الآثار الباقية في البلاد القديمة ، المعلوم كونها للمسلمين ، مثل

الكوفة ونحوها ممّا يوجد فيها من آثار بني أُميّة وبني العبّاس ونظرائهم ممّن يحكم ظاهراً بإسلامهم ؛ فإن أحداً من المتشرّعة لا يتوقّف في تملّك ما بقي من آثارهم من الأحجار والأخشاب والكنوز وغيرها.

ويؤيّده أيضاً ، بل يشهد له: الأخبار الواردة في الكنز ونحوه ، فإنّها وإن لم تكن مسوقةً لبيان الحكم من هذه الجهة ، ولكنّه يفهم منها مفروغيّة صيرورة الكنز ملكاً لواجده عند حيازته على حسب ما جرت العادة في تملكه.

ويشهد له أيضاً: عموم ما دلّ على حيازة المباحات ، مثل: (من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهوله)[1] إذ ليس المقصود به عدم سبقه إليه أصلاً ، وإلّا لم يجز التمسّك به في كثير من الموارد التي استدلّ به الأصحاب ، بل المقصود به كونه بالفعل بلا مالك عرفاً ، فيعمّ مثل المقام.

وكون مثل هذه الأشياء في الواقع ملكاً للإمام ـ على القول به ـ غير ضائر؛ فإنّ مثل هذه العمومات إمّا إذن من الإمام ـ عليه السلام ـ ، أو إمضاء لما في أيدي الناس من معاملة المباحات في مثل هذه الأُمور ولو من باب الإرفاق والتوسعة على شيعته.

والحاصل: أنّ الأموال التي ليس لها مالك معروف على قسمين:

قسم يعدّ في العرف بلا مالك بحيث لو سئل عن مالكه ، يقال: بأنّه لا مالك له ، كالأمثلة المزبورة.

وقسم لا يسلب عرفاً إضافته إلى مالك ، بل يقال: إنّ مالكه غير معروف ، فهذا القسم إمّا لقطة إن كان المال ضائعاً على مالكه ، وإلّا

---

(١) عوالي اللآلي ٣: ٤٨٠/٤.

فمجهول المالك ، وحكمهما وجوب التعريف كما تقرّر في محلّه.

وأمّا القسم الأوّل: فمقتضى الأصل جواز التصرّف وتملّكه بالحيازة التي هي من الأسباب المملّكة للمباحات شرعاً وعرفاً ، ولا يجري فيه أصالة الاحترام ، أي: استصحاب حرمته[١] الثابتة له حال استيلاء (يد الغير عليه)[٢] لمن لم يثبت له إباحته ؛ فإنّ مستند تلك الحرمة إن كان العقل وبناء العقلاء ، فموردهما حال عدم قصور يد المالك ، وتمكّنه من استيفاء حقّه منه لا مطلقاً ، وإن كان الأدلّة السمعيّة الدالّة على عدم جواز التصرّف في مال الغير إلّا عن طيب نفسه ، فقد تبدّل الموضوع ؛ لأنّ وصف المملوكيّة للغير من مقوّماته وقد انتفى في الفرض بشهادة العرف.

واحتمال عروض ملكيّة جديدة مقتضية لحرمة التصرّف فيه منفيّ بالأصل.

هذا ، مضافاً إلى ما تقدّمت الإشارة إليه من شهادة السيرة وقضاء الأدلّة بالجواز.

وفي خصوص الكنز أيضاً: الصحيحتين المتقدّمتين[٣][٤].

فلا ينبغي الاستشكال في أنّ من وجد كنزاً هو من هذا القبيل ، كما هو منصرف كلمات الأصحاب والأخبار ، سواء كان في أرض الكفّار أو المسلمين ممّا ليس له مالك مخصوص عدا الإمام ـ عليه السلام ـ ولو مع العلم بجريان يد مسلم عليه في الأعصار القديمة ، فضلاً عمّا لو كان عليه

---

(١) في الطبعة الحجرية: الحرمة.

(٢) بدل ما بين القوسين في الطبعة الحجرية: اليد عليه.

(٣) كذا في النسخة الخطية المعتمدة في التحقيق ، وفي الطبعة الحجرية.

(٤) تقدّمتا في ص٥٩.

مجرّد أثر الإسلام، الذي هو أعمّ من ذلك، يملكه الواجد ويخرج خمسه، وكذا لو وجده في أرض مملوكة له بإحياء ونحوه، كما هو واضح.

﴿و﴾ أمّا ﴿لو وجده في ملك﴾ له ﴿مبتاع﴾ مثلاً، أي منتقل إليه من غيره ببيع ونحوه، ففي محكي المنتهى والتذكرة والمسالك[1] وغيرها ﴿عرّفه البائع، فإن عرفه فهو أحق به﴾ وإلّا فالمالك الذي قبله، وهكذا، بل في الجواهر: لا أجد فيه خلافاً بيننا[2].

واستدلّ عليه في محكي المنتهى تارة: بأنّ يد المالك الأوّل على الدار يد على ما فيها، واليد قاضية بالملك. وأُخرى: بوجوب الحكم له لو ادّعاه إجماعاً قضاءً لظاهر يده.

ونوقش فيه: بأنّه لو تمّ لدلّ -كصحيحتي محمّد بن مسلم، السابقتين[3]- على كونه له من غير تعريف، بل وجب الحكم به ولو لم يكن قابلاً للادّعاء كالصبي والمجنون والميّت، فيدفع إلى ورثته إن عرفوا، وإلّا فإلى الإمام -عليه السلام-، مع أنّهم لا يقولون به.

ويمكن دفعه: بأنّ هذا النحو من اليد التبعيّة غير المستقلّة لا يتمّ ظهورها في الملكيّة لصاحب اليد إلّا بضميمة الادّعاء، خصوصاً مع ظهور فعله -وهو نقل الدار- في عدم اطّلاعه بما هو مدفون فيها، وليس اعتبار اليد تعبّدياً محضاً؛ كي يقال: إنّها إن كانت معتبرةً فمقتضاها ما ذكر، وإلّا فلا عبرة بها، بل عمدة مستندها بناء العقلاء، وإمضاء الشارع على حسب ما جرت سيرتهم عليه، وهم لا يرون لليد السابقة -الغير الباقية

---

(١) حكاه عنها صاحب الجواهر فيها ١٦: ٣١، وراجع: منتهى المطلب ١: ٥٤٦ وتذكرة الفقهاء ٥: ٤١٤، المسألة ٣١٢، ومسالك الأفهام ١: ٤٦١.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٣١.

(٣) سبقتا في ص٥٩.

بالفعل بالنسبة إلى مثل هذه الأموال التي لم يحرز استيلاء صاحب اليد عليها إلّا بمحض حصولها في ملكه وسلطنته عليها بالتبع لا على سبيل الاستقلال ، خصوصاً مع ظهور فعله في ما ينافي ملكيّته لها- اعتباراً أزيد من قبول ادّعائه للملكيّة ، وتقديم قوله على قول خصمه في مقام التداعي ، وعدم جواز التعويل على أصالة عدم مملوكيّتها له ، الملحقة لها بالمباحات الأصليّة أو اللقطة أو مجهول المالك -على الخلاف الآتي- إلّا بعد الفحص والسؤال عنه.

هذا ، مع أنّ الالتزام بوجوب الحكم بكونه له من غير تعريف إلى آخر ما ذكر أمر هيّن ، ولم يعلم عدم التزامهم به ؛ فإنّ مرادهم بوجوب تعريف المالك : الوجوب الشرطي ، أي : اشتراط جواز تملكه ، أو غير ذلك ممّا ذكروه.

ولا ينافيه حكمهم : بأنّه إن لم يعرّفه المالك فهو لواجده ، أو لقطة أو غير ذلك ؛ فإنّه جارٍ مجرى العادة من الملازمة بين جهلهم به ، وعدم كونه ملكاً لهم في العادة.

وفرض ثبوت المالك وانتقاله إلى ورثته الذين يمكن جهلهم به عادةً خارج عن منصرف كلماتهم.

وكيف كان ، فالالتزام بما ذكر ليس بمستنكر ؛ كي يناقش في الدليل المزبور بذلك.

ولذا قال في الجواهر بعد أن استدلّ بهذا الدليل للمدّعى : بل قد يدّعى أنّه محكوم بملكيّته له ما لم ينفه عن نفسه من غير حاجة إلى دعواه إيّاه ، كما عساه يومئ إليه صحيحتا ابن مسلم السابقتان(١). انتهى ، وإن

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣١.

كان الأظهر خلافه ؛ لما أشرنا إليه من عدم مساعدة الأدلّة على اعتبار مثل هذه اليد في أزيد ممّا ذكر.

نعم قد يتّجه الحكم بكونه مملوكاً لصاحب اليد ما لم ينفه عن نفسه في ما لو كانت يده فعليّةً ، كما لو وجده في دار الغير؛ فإنّ الأظهر وجوب دفعه إليه ما لم ينفه عن نفسه ، بل وإن نفاه أيضاً ما لم يعرف له مالك غيره بالفعل على أحد الوجهين الآتيين في مسألة ما لو وجد كنزاً في ملك الغير.

وصحيحتا محمّد بن مسلم السابقتان[1] إنّما وردتا في هذا الفرض ، حيث قال -عليه السلام- ، في إحداهما : «إن كانت -أي الدار التي وجد فيها الورق- معمورةً فيها أهلها فهي لهم» الحديث.

وفي الأُخرى :«إن كانت معمورةً فهي لأهلها» الحديث ، فالاستيناس بهما لما نحن فيه ، فضلاً عن الاستشهاد بهما له في غير محلّه ، وسنشير إلى ما يصلح فارقاً بين المقامين في المسألة الآتية إن شاء الله.

وقد يناقش في اقتضاء الدليل المزبور الترتيب المذكور للتعريف بالنسبة إلى الأيادي السابقة ، نظراً إلى تساوي الجميع في عدم اليد لهم وقت التعريف كمساواتهم فيما قبله ، وقُرب زمان يد أحدهم من يد المعرّف لا يقتضي ترجيحه على غيره.

ويدفعه : أنّ قضيّة اعتبار اليد هو ترجيح اليد السابقة على القديمة ، وكون حال كلّ يد بالنسبة إلى سابقتها حال الأصل بالنسبة إلى الدليل.

ومن هنا يتّجه تقديم قوله في مقام التداعي ، وسرّه أنّ من كان يده على شيءٍ بالفعل مهما ألغى يده ونفى عن نفسه ملكيّة ذلك الشيء فقد

---

(١) سبقتا في ص ٥٩.

أحيا يد من تلقّاه منه ، وجعل يده بمنزلة إدامة تلك اليد ، كما لو أقرّ بأنّ استيلاءه على بعض الدار التي تلقّاه من «زيد» وهو من «عمرو» وهو من «خالد» أو جميعها ليس عن استحقاق ؛ فإنّه يحكم كونه بالفعل لـ «زيد» ، كما أنّه لو اعترف «زيد» أيضاً بذلك يحكم بكونه لـ «عمرو» ، وهكذا ، كما لا يخفى.

واستدلّ شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ لوجوب تعريف البائع ـ بعد أن نفى الخلاف عنه ظاهراً ـ بما دلّ على وجوب تعريف ما وجد في بعض بيوت مكّة ، وما وجد في جوف الدابّة[1].

وهو موثّقة إسحاق بن عمّار ، الواردة في الأوّل ، قال : سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل بعض بيوت مكّة فوجد نحواً من سبعين درهماً مدفونةً ، فلم تزل معه ولم يذكرها حتّى قدم الكوفة كيف يصنع ؟ قال : «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها» قلت : فإن لم يعرفوها ؟ قال : «يتصدّق بها»[2].

وصحيحة عبد الله بن جعفر ، الواردة في الثاني ، قال : كتبت إلى الرجل ـ عليه السلام ـ ، أسأله عن رجل اشترى جزوراً أو بقرةً للأضاحي ، فلمّا ذبحها وجد في جوفها صرّة دراهم أو دنانير أو جواهر ، لمن يكون ذلك ؟ فوقّع ـ عليه السلام ـ «عرّفها البائع ، فإن لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله إيّاه»[3].

وفيه ما أشرنا إليه من أنّ موضوع البحث في هذا المقام ـ على ما

---

(١) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٢٧.

(٢) التهذيب ٦: ١١٧١/٣٩١ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب كتاب اللقطة ، الحديث ٣.

(٣) الكافي ٥: ٩/١٣٩ ، التهذيب ٦: ١١٧٤/٣٩٢ ، الوسائل : الباب ٩ من أبواب كتاب اللقطة ، الحديث ١.

ينصرف إليه إطلاق النصوص والفتاوى ، ويومئ إليه تفصيلهم بين ما لو كان عليه أثر الإسلام وعدمه ـ إنّما هو الكنوز التي توجد تحت الأرض ممّا لا يرى العرف اختصاصه بشخص ، بل يقال لها : مال بلا مالك ، فالخبران أجنبيّان عمّا نحن فيه ؛ فإنّ موردهما من قبيل مجهول المالك.

أمّا الأخير فواضح ؛ ضرورة عدم الفرق في ذلك بين ما لو وجد الصرّة في جوف الدابة ، أو في حلقها ، أو على ظهرها أو في الأرض في كونها في العرف مالاً لا يعرف صاحبه ، فحكمه ـ لولا النص الخاصّ ـ وجوب التعريف مطلقاً ، كنظائره ، ثمّ التصدّق أو التملّك بشرط الضمان أو غير ذلك ممّا فصّل في محلّه ، ولكن نلتزم في مورد النصّ بمفاده ؛ للنصّ.

وأمّا الأوّل فكذلك ؛ ضرورة أنّ الدراهم التي يجدها النازل ببعض بيوت مكّة في أوقات الحجّ ونحوها ليست بحسب العادة من قبيل الكنز الذي هو محلّ الكلام ؛ فإنّ العادة قاضية بأنّ مثل هذا الشخص لا يفحص عن عروق الأرض ومواضعها التي يمكن أن يوجد فيها مثل هذا الكنز ، بل يجدها مدفونةً في زاوية البيت ونحوها من المواضع التي يعلم عادةً بأنّها إمّا للنازلين بهذا البيت ، أو لأهل المنزل على أبعد الاحتمالين في مثل هذه المنازل المعدّة لنزول الحجّاج وغيرهم.

وكيف كان ، فلا ينبغي التأمّل في كون مورد النصّ من قبيل المال المجهول المالك الذي حكمه بمقتضى الأصل الذي قرّرناه في صدر الكلام : حرمة التصرّف فيه إلّا على الوجه المقرّر في الشريعة وهو حفظه مع التعريف ، والفحص عن صاحبه ، ومع اليأس عنه إمّا التصدّق أو غير ذلك ممّا ذكر في محلّه ، كما يفصح عن ذلك أمر الإمام ـ عليه السلام ـ

بالتصدّق بعد التعريف[١].

ولا ينافيه قصر التعريف على أهل المنزل؛ فإنّ في قوله ـ عليه السلام ـ: «لعلّهم يعرفونها»[٢] إشعاراً، بل دلالةً على وجوب تعريف كلّ من يحتمل معرفته ممّن يمكن السؤال عنه، إلّا أنّ ما يوجد مدفوناً في بيوت مكّة لو لم يعرفه أهل المنزل الذي قد يراد منه الأعمّ من مالكه والأشخاص النازلين فيه معه ممّن يعرفهم لحصل غالباً اليأس عن الاطّلاع على صاحبه، فعليه حينئذٍ إمّا التصدّق أو غير ذلك ممّا هو مدوّن في محلّه.

وقد يستدلّ أيضاً لوجوب التعريف: بالإجماع، وقضيّة ذلك: قصره على القدر المتيقّن من معقده، وهو خصوص مَن انتقل الملك عنه إليه بلا واسطة؛ إذ لم يتحقّق الإجماع بالنسبة إلى من عداه؛ لإمكان أن يكون مراد المصنّف وغيره ممّن عبّر كعبارته خصوص من ابتاع منه بلا واسطة، بل هذا هو منصرف لفظه.

وحمل لفظ «البائع» الواقع في كلامهم على إرادة الجنس تأويل بلا داعي، بعد فرض انحصار مدرك الحكم في الإجماع، كما أنّا لو عوّلنا في ثبوته على الخبرين السابقين، لكان مقتضاه ذلك، إلّا أن يستشعر من الخبر الثاني وجوب تعريف كلّ من يحتمل ملكيّته له بالتقريب المتقدّم، فلا يختصّ حينئذٍ بخصوص من جرى يده على الدار، بل كلّ من أمكن أن يكون ذلك مملوكاً له وإن كان أجنبياً، إلّا أن ينفى وجوبه بالنسبة إلى مَن عداهم بالإجماع، وكيف كان فالعمدة ما عرفت.

وملخّصه بتقريب آخر أسلم من الخدشة: أنّ مقتضى الأصل في ما

(٢،١) تقدّمت الإشارة الى مصادره في صفحة ٦٨ الهامش ٢.

جرت عليه يد الغير التي لم يعلم عدم احترامها شرعاً: حرمة التصرّف فيه حتى يعلم انقطاع علاقته عنه وعدم اختصاصه به بالفعل، كما في الآثار الباقية في البلاد الخربة من أهل الأعصار القديمة ممّا ليس لأحد علاقة اختصاص بها بحيث تعدّ عرفاً مالاً[1] بلا مالك، ويعامل معها في العرف والعادة معاملة المباحات، وأمّا في مثل هذه الآثار فمقتضى الأصل وغيره ـ ممّا تقدمت الاشارة إليه ـ جواز التصرّف فيه وتملكه بالحيازة.

فالكنز الذي يوجد تحت الأرض إن علم كونه من تلك الآثار ولم يتجدّد عليه يد لم ينقطع علاقتها ولو بحكم الأصل هو من هذا القبيل، يجوز تملكه بالحيازة، سواء كان عليه أثر الإسلام أم لم يكن، من غير فرق بين أن يجده في الأراضي غير المملوكة لشخص خاصّ أو في أرضه التي ملكها بالاحياء، أو الشراء، أو غير ذلك، بل وفي ملك الغير أيضاً على أحد الاحتمالين الآتيين.

وأمّا إن لم يعلم ذلك بأن احتمل حدوثه أو حدوث يد مستقلّة عليها في هذه الأعصار، وكان في الأراضي المباحة ونحوها ممّا لا يد لأحد عليها بالفعل، ولم يكن الكنز محفوفاً بأمارات الحدوث من حيث السكّة ونحوها بحيث يعدّ عرفاً من قبيل المال المجهول المالك فهو أيضاً كذلك؛ إذ لا يعتني بشيء من الاحتمالين لدى العرف والعقلاء.

أمّا الأخير: فواضح؛ لمخالفته للأصل.

وأمّا الأوّل: فالأصل فيه وإن كان معارضاً بأصالة عدم حدوثه في الأعصار المتقدمة، مع أنّه لا يجدي في إثبات كونه من أهل الأعصار السابقة ممّن انقطعت علاقته عنه؛ كي يرفع اليد بواسطته عن

(١) ورد في النسخة الخطية الطبعة الحجرية: مال. والصحيح ما أثبتناه

استصحاب بقاء علاقة واضعه ؛ إذ لا اعتماد على الأُصول المثبتة ، ولكن لأجل مخالفة هذا الاحتمال للظاهر حيث إنّ كونه مذخوراً في مثل هذه الأراضي التي لا يد لأحد من أهل العصر عليها بالفعل أمارة عدم اختصاصه بهم ، فلا يراه العرف بالفعل مملوكاً لشخص ، بل يرونه بلا مالك ، ولا يعتنون بهذا الاحتمال ، وقد أشرنا إلى أنّ هذا هو الملاك في جواز حيازته ، بل هذا هو القدر المتيقّن من الكنز الذي فهم إجمالاً من الأدلّة الشرعية جواز حيازته ؛ إذ قلّما يوجد كنز لا يتطرّق فيه هذا الاحتمال ولو بعيداً ، كما لا يخفى.

وأما لو وجد في مكان تواردت عليه أيادي أشخاص خاصّة محصورة ، فحاله بالنسبة إلى من عدا هذه الأشخاص ـ ممّن احتمل كونه ملكاً له ، وكونه موضوعاً في هذا المكان بوضعه ـ كما عرفت من عدم اعتبار العرف والعقلاء باحتماله.

وأمّا بالنسبة إلى هذه الأشخاص فلا يساعد العرف على إلغاء احتمال حصوله بفعلهم ، بل ولا على إلغاء احتمال حدوث استيلائهم عليه ؛ كي يرونه مالاً بلا مالك ؛ لأنّ كونه كذلك موقوف على سلب إضافتهم عن هذه الأشخاص ، وهو مخالف لقواعد اليد ؛ لأنّ مقتضاها الحكم بكون المال الموضوع في موضع ملكاً لمالك هذا الموضع ولو بضميمة ادّعائه ، فلا يصحّ للأجنبي وضع يده عليه ما لم يعلم بانقطاعه عنهم.

فما في المدارك من أنّه يمكن المناقشة في وجوب تعريفه لذي اليد السابقة إذا احتمل عدم جريان يده عليه ؛ لأصالة البراءة من هذا التكليف ، مضافاً إلى أصالة عدم التقدّم[1] ؛ ضعيف ؛ لما أشرنا إليه غير

---

(١) مدارك الأحكام ٥ : ٣٧٢.

مرّة من أنّ مقتضى الأصل -بعد العلم بجريان يد عليه- حرمة التصرّف حتّى يعلم انقطاع علاقتها عنه.

وأمّا أصالة عدم التقدّم فهي مجدية في ما لو وقعت الخصومة بين صاحب الأيادي المترتّبة لا في ما إذا أراد الأجنبي أن يضع يده عليه ؛ فإنّ عليه الحكم إجمالاً بكونه ملكاً لصاحب الأيادي ولو بضميمة ادّعائهم على الترتيب الذي تقتضيه قاعدة اليد ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

فتلخّص ممّا ذكر أنّه يجب عليه أن يعرّف البائع ، بل كلّ من جرت يده عليه في ما سبق ، فإن عرفه ، فهو له ﴿وإن جهله فهو للمشتري﴾ لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ حاله حينئذٍ حال غيره ممّا يوجد في أرض مباحة ، وقد عرفت أنّ الأظهر صيرورته ملكاً لواجده ﴿وعليه الخمس﴾.

والقول بكونه لقطةً على تقدير أن يكون عليه أثر الإسلام من سكّة ونحوها -كما ربّما يظهر من غير واحد ، بل لعلّه المشهور- ضعيف.

وأمّا لو وجده في ملك الغير ، فقال شيخنا المرتضى -رحمه الله-: الظاهر أنّ حكمه بعد الأخذ كما تقدّم في ما لو وجده في ما انتقل إليه بالبيع من وجوب تعريف المالك ، فإن لم يعرفه فهو له[1] ؛ وربّما يظهر ذلك من غيره أيضاً.

وحكي عن الخلاف أنّه قال: إذا وجد ركازاً في ملك مسلم أو ذمّي فلا يتعرّض له إجماعاً.[2] انتهى .

وقد حمله شيخنا المرتضى -رحمه الله- على إرادة الحكم التكليفي

(١) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٦١.

(٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٦١ ، وراجع: الخلاف ٢:١٢٣ ، المسألة ١٥٠.

المحض ، وقال: وحينئذٍ فيمكن أن يكون ما ذكروه من الحكم بوجوب التعريف بعد حصوله بيد الواجد إمّا معصيةً أو اتّفاقاً[1].

ولكنّك خبير بأنّ حمل كلام الشيخ المحكي عن الخلاف على إرادة محض التكليف بعيد عمّا ينسبق إلى الذهن من كلماتهم في نظائر المقام.

اللّهمّ إلّا أن يكون في كلماته شواهد عليه ، أو يكون هو أيضاً ممّن ذكر الحكم بوجوب التعريف في المقام ؛ كي يكون شاهداً على التأويل ، وإلّا فظاهر هذه العبارة المحكية عنه عدم جواز تملكه بمعنى عدم نفوذه مدّعياً عليه الإجماع.

وكيف كان فلا شبهة في أنّه يحرم عليه أخذه من ملك الغير ما لم يكن راضياً بتصرّفه فيه ، كما أنّه لا شبهة في أنّه بعد الأخذ أيضاً لا يجوز له تملكه من غير أن يعرّف من وجده في ملكه ، وأنّه لو ادّعاه يجب دفعه إليه.

وإنّما الإشكال في أنّه [هل][2] يجب على الواجد دفعه إلى مالك الأرض مطلقاً ما لم يعلم بسلبه عنه أم له حيازته لدى جهل المالك بحاله؟ وكذلك في تكليف المالك من أنّه هل يجوز له أخذه من الواجد لدى جهله بحاله أم لا؟

أمّا حكم المالك ؛ فإنّه إمّا عارف بحال الكنز ، وأنّه بالفعل ملك له ، وأنّه حاصل بوضعه أو وضع غيره ممّن انتقل إليه بإرث ونحوه ، فحكمه حينئذٍ واضح.

وإمّا أنّه جاهل بحاله ، ولكنّه يحتمل حصوله بفعله وعروض النسيان

---

(١) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٦٢.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

له ، وإمّا أنّه لا يحتمل ذلك ، بل يعلم بأنّه لم يحصل بفعله أو فعل غيره ممّن انتقل إليه بإرث ونحوه ، ولكنّه لا يعلم بأنّه هل هو حادث في ملكه بفعل الغير أو أنّه من الكنوز القديمة الباقية في ملكه ممّا هو ملحق بالمباحات الأصلية، وقد أشرنا -في ما سبق- إلى أنّ احتمال حدوث مثل هذا الكنز بفعل الغير ما لم يكن عليه أثر الحدوث الموجب لإلحاقه بمجهول المالك غير معتنى به شرعاً وعرفاً ، فحكم هذه الصورة أيضاً حكم ما لو علم بأنّه من الكنوز القديمة التي لم يجر عليها يد استقلاليّة حادثة.

فالكلام حينئذٍ يقع في أنّ مثل هذا الكنز ونظائره ممّا هو بالفعل من المباحات الغير المملوكة لأحد هل هو كأجزاء الأرض وتوابعها يدخل في ملك مَن ملك الأرض بإحياءٍ أو شراءٍ ونحوه ، أو أنّه باقٍ على إباحته؟ فيجوز لكلّ أحد تملّكه بالحيازة.

وسنشير في مسألة ما لو وجد درّة في جوف سمكة أنّ القول بالتبعيّة المانعة عن جواز حيازة الأجنبي لا يخلو عن وجه ، كما ربّما يؤيّده إطلاق قوله -عليه السلام- في صحيحتي محمّد بن مسلم المتقدّمتين[1] : «إن كانت -أي الدار- معمورةً فيها أهلها فهي لهم» فعلى هذا لا إشكال في أنّه يجب على الواجد دفعه إلى المالك مطلقاً إلّا أن يعلم بأنّه بالفعل ملك لغيره ، فيجب صرفه حينئذٍ إلى ذلك الغير، وليس له تملّكه على أيّ تقدير.

وأمّا إن نفينا التبعيّة ، وقلنا ببقائه على إباحته فيتّضح حكم هذه الصورة من أنّه ليس للمالك أخذه من الواجد بعد أن وجده وحازه ناوياً به التملّك ، فيبقى الإشكال حينئذٍ في ما لو كان جاهلاً بحاله واحتمل حصوله بفعله وعروض النسيان له ، فيندرج في موضوع المسألة الباحثة

---

(١) تقدّمتا في صفحة ٥٩.

عمّا لو وجد في داره شيئاً لم يعلم بأنّه له، فهل يحكم بكونه له بمقتضى يده على الدار، أم بعدمه كما يقتضيه الأصل، ويشهد به أيضاً رواية(١) واردة فيه، أو التفصيل بين ما لو احتمل كونه بوضعه اختياراً، وعرض له النسيان، وبين غيره ممّا كان حصوله في هذا المكان على تقدير كونه له بغير اختياره، كما لعلّه مورد النصّ؟ وجوه، تحقيقها موكول إلى محلّه من كتاب اللقطة.

وأمّا الواجد، فإن قلنا بأنّه يجوز له تملّكه على تقدير كونه من الكنوز القديمة التي لم يجر عليها يد حادثة استقلاليّة، فهل يجب عليه ما لم يحرز كونه كذلك الحكم بكونه ملكاً لصاحب الدار حتى يتبيّن خلافه كسائر ما يجده تحت يده من أثاث بيته ونحوه، أو أنّ حاله حال ما لو وجده في ملك مبتاع له في أنّ يده لضعفها لا دلالة لها على الملكيّة في مثل هذه الأشياء إلّا بضميمة الادّعاء؟ وجهان، لا يخلو أوّلهما عن وجه؛ إذ الظاهر أنّ اعتبار اليد الفعليّة ليس من باب محض الكاشفيّة والظهور النوعي، كما في اليد القديمة المنقطعة، بل هي كأصالة الصحّة في عمل الغير وفي أفعاله الماضية قاعدة عقلائية مقرّرة في الشريعة مبناها إيكال أمر ما هو تحت تصرّف الغير إلى ذلك الغير، وحمل تصرّفه على كونه صحيحاً ناشئاً عن استحقاقه له، وعدم الفحص والتفتيش عنه حتّى يتبيّن خلافه، فليتأمّل.

﴿وكذا﴾ يجب تعريف البائع ﴿لو اشترى دابة ووجد في جوفها شيئاً له قيمة﴾ فإن عرفه فهو له، وإلّا فهو للمشتري وعليه الخمس.

---

(١) راجع الكافي ٥:١٣٧/٣، والفقيه ٣:١٨٧/٨٤١، والتهذيب ٦:٣٩٠/١١٦٨، والوسائل، الباب ٣ من أبواب كتاب اللقطة، الحديث ١.

أمّا وجوب تعريف البائع ، وأنّه إن لم يعرفه فهو للمشتري: فيدلّ عليه صحيحة عبدالله بن جعفر قال: كتبت إلى الرجل أسأله عن رجل اشترى جزوراً أو بقرةً للأضاحي فلمّا ذبحها وجد في جوفها صرّة دراهم أو دنانير أو جواهر لمن يكون ذلك ؟ فوقّع ـعليه السلام ـ «عرّفها البائع ، فإن لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله إيّاه»[1].

وقد أشرنا ـفي ما سبق ـ إلى أنّ هذا القسم من المال من قبيل المال المجهول المالك الذي حكمه ـلولا النصّ الخاصّ ـ وجوب التعريف مطلقاً حتّى يحصل اليأس من صاحبه ، ثمّ التصدّق أو غير ذلك ممّا هو مذكور في محلّه ، ولكن نلتزم في المقام بكفاية تعريف البائع ، وأنّه عند جهله به للمشتري ؛ للنصّ[2] الخاص الوارد فيه.

والظاهر أنّ تخصيص البائع بالتعريف من باب خصوصيّة المورد ، وإلّا فالعبرة بكونه صاحب اليد عليها قبل انتقالها إلى الواجد من غير فرق بين أن يكون انتقالها إليه ببيع أو إرث أو هبة أو غير ذلك ، بل ولا بين أن تكون اليد السابقة حقّة أو عادية ، فلو كانت الدابّة مملوكةً له ، ولكن غصبها شخص مدّة طويلة ، ثم ردّه فوجد في جوفها صرّة وجب أن يعرّف ذلك الغاصب لدى احتمال كونها له ، كما هو مقتضى الأصل.

وأما وجوب الخمس عليه: ففي المدارك : قد قطع الأصحاب به ، ولم ينقلوا دليلاً عليه ، وظاهرهم اندراجه في مفهوم الكنز ، وهو بعيد ، نعم يمكن دخوله في قسم الأرباح[3]. انتهى.

---

(١) الكافي ٥:١٣٩/٩ ، الفقيه ٣:١٨٩/٨٥٣ ، التهذيب ٦:٣٩٢/١١٧٤ ، الوسائل : الباب ٩ من أبواب كتاب اللقطة ، الحديث ١.

(٢) نفس المصادر.

(٣) مدارك الأحكام ٥:٣٧٣.

أقول: لا شبهة في عدم اندراجه في مفهوم الكنز لا عرفاً ولا لغةً، بل قد عرفت -في ما سبق- أنّ الكنز الذي هو من هذا القبيل ممّا يعدّ بالفعل عرفاً مال مجهول المالك ليس له هذا الحكم، فثبوت الخمس فيه إنّما يتّجه لو قلنا به في مطلق الفوائد والغنائم، أو قلنا بدخوله في أرباح المكاسب، كما يظهر من الحلّي في السرائر حيث قال في باب اللقطة ما لفظه: وكذلك إذا ابتاع بعيراً أو بقرةً أو شاةً وذبح شيئاً من ذلك فوجد في جوفه شيئاً أقلّ من مقدار الدرهم أو أكثر عرّفه من ابتاع ذلك الحيوان منه، فإن عرفه أعطاه إيّاه، وإن لم يعرفه أخرج منه الخمس بعد مؤونة طول سنته؛ لأنّه من جملة الغنائم والفوائد، وكان له الباقي، وكذلك حكم من ابتاع سمكة فوجد في جوفها درّة أو سبيكة وما أشبه ذلك؛ لأنّ البائع باع هذه الأشياء ولم يبع ما وجد المشتري فلذلك وجب تعريف البائع.

وشيخنا أبو جعفر الطوسي -رحمه الله- لم يعرّف بائع السمكة الدرّة، بل ملّكها المشتري من دون تعريف البائع.

ولم يرد بهذا خبر من أصحابنا ولا رواه عن الأئمّة أحد منهم، والفقيه سلّار في رسالته يذهب إلى ما اخترناه، وهو الذي تقتضيه أُصول مذهبنا[1]. انتهى.

ولكنّك ستعرف أنّ الالتزام بثبوته في مطلق الفائدة لا يخلو عن إشكال، وإدراج مثل الفرض على إطلاقه في قسم الأرباح أشكل، نعم لا يبعد اندراجه فيه لو كان التكسّب مقصوراً بأصل الشراء، والله العالم.

﴿ولو ابتاع سمكة فوجد في جوفها شيئاً أخرج خمسه، وكان له

---

(١) السرائر ٢: ١٠٦، وراجع: النهاية: ٣٢١-٣٢٢، والمراسم: ٢٠٦.

الباقي ولا يعرّف».

أمّا عدم وجوب تعريف غير البائع وإن كان ذلك الشيء مثل الدراهم والدنانير التي عليها أثر الإسلام فضلاً عن غيرها ممّا ليس عليه أثر الإسلام أو يتكوّن في البحر مثل الدرّة ونحوها: فيدل عليه الصحيحة المتقدّمة [١] الواردة في ما يوجد في جوف الدابّة بالفحوى.

وأمّا بائع السمكة فليس له خصوصيّة مقتضية لاختصاصه بالتعريف ؛ إذ العادة قاضية بعدم دخوله في جوفها بعد دخولها في ملك البائع ، فلا يتطرّق احتمال كونه من أمواله بمقتضى العادة ، إلّا إذا احتمل كونه كغيره من آحاد الناس ممّن عبر ذلك الماء واحتمل وقوع هذا الشيء منه قبل حيازة السمكة ، ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال مع كونه في حدّ ذاته بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من آحاد الناس احتمالاً غير معتنى به لدى العقلاء ممّا لا يقتضي اختصاص البائع بتعريفه.

وفرض كون السمكة في ماء محصور في ملك البائع خلاف ما ينصرف إليه إطلاق فتاوى الأصحاب ، فحكمه في مثل الفرض حكم ما يوجد في جوف الدابّة ، كما أنّ حكم ما يوجد في جوف الدابّة عند فرض كونها كالسمكة ـ كما لو اصطاد غزالاً فباعه ووجد المشتري في جوفه شيئاً علم بتقدّمه على الاصطياد ـ حكم السمكة في عدم وجوب تعريفه كما أشار إليهما في الجواهر [٢].

وحكي [٣] عن العلامة في التذكرة الميل إلى إلحاق السمكة بالدابّة في

---

(١) تقدّمت في صفحة ٧٧.

(٢) جواهر الكلام ١٦:٣٧-٣٨.

(٣) كما في جواهر الكلام ١٦:٣٨ ، وحكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٥:٣٧٤ ، وراجع: تذكرة الفقهاء ٢:٢٦٥ (الطبعة الحجرية).

تعريف البائع مطلقاً؛لأنّ القصد إلى حيازتها يستلزم القصد إلى حيازة جميع أجزائها، وما يتعلّق بها.

وفيه: أنّ البائع أيضاً لم يقصد بالبيع إلّا شراء هذه الجملة التي ملكها الحائز بالحيازة، وعرضها للبيع، فإن كان هذا القصد التبعي مقتضياً لدخوله في ملك المحيز بالحيازة ـكما هو الحقّـ فكذلك يقتضي خروجه عن ملكه وانتقاله إلى المشتري بالبيع، فليست الملكيّة الناشئة من هذا السبب ما لم يستقلّ ذلك الشيء بالملاحظة والقصد إلّا ملكيّة تبعيّة غير مؤثّرة إلّا في إجراء أحكام المتبوع عليه، كصيرورته جزءاً من المبيع عند إرادة نقله بالبيع، وتعيين وزنه، وجعل الثمن في مقابل المجموع، وحرمة استيلاء الأجنبي عليه عدواناً كسائر أجزاء المبيع وغير ذلك، كما في التراب المستهلك في الحنطة، أو الموجود في عروق الحشيش، والحطب الذي يحوزه وينقله إلى الغير ببيع ونحوه.

فليس حال هذا النحو من الأموال ـالتي منها المعادن المتكوّنة في باطن الأرض المملوكة لشخص خاصّ ما لم تكن بعنوانها الخاصّ معروضةً للملكيّة؛ كي تستقلّ بالموضوعيّة لأحكامها الخاصّة التي منها سببيّتها للغرر والغبن، وعدم تبعيّتها للمبيع في الانتقال إلى المشتريـ إلّا حال المعاني الحرفيّة لا استقلال لها بالملاحظة إلّا تبعاً لمتعلّقاتها.

والحاصل: أنّ هذه الملكيّة التبعيّة ـإن سلّمناها، كما هو الحقّـ غير مقتضية لتعريف البائع، وإنّما المقتضي له احتمال كونه بخصوصه مملوكاً له لا بالتبع، وهذا الاحتمال غير معتنى به في ما يوجد في جوف السمكة، كما تقدّمت الإشارة إليه، فلا يوجب ذلك إلحاق السمكة بالدابّة في تعريف البائع.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأنّ جريان يده عليها، وصيرورة ما في جوفها

ملكاً له بالتبع موجب لقبول قوله على تقدير ادّعائه أو ادّعاء علمه بوجود شيء في جوفه، وعدم قصده بالبيع وإن كان بعيداً، فيجب تعريفه لدى احتمال معرفته الموجبة لاستقلاله بالملكية وخروجه عن مرتبة التبعيّة.

ودعوى: أنّ هذا الاحتمال احتمال غير عقلائي بالنسبة إلى ما يوجد في جوف السمكة، مدفوعة: بأنّ معنى إلحاقه بما يوجد في جوف الدابّة وجوب تعريف البائع لدى احتمال معرفته إيّاه احتمالاً عقلائيّاً، كما في الدابّة، غاية الأمر أنّ احتمال المعرفة في الثاني غالباً احتمال عقلائي، وفي الأوّل بالعكس، وهذا غير ضائر باتّحادهما في هذا الحكم، فليتأمّل.

وقد ظهر بما ذكر أنّ ما أورده في الجواهر على كلام العلّامة بعد نقله بما لفظه: وفيه: أنّ المتّجه حينئذٍ الحكم بملكية الصيّاد لما في جوفها لا تعريفه إيّاها، والظّاهر -إن لم يكن المقطوع به- خلافه، بل قد يظهر ذلك من الأخبار أيضاً.

كخبر أبي حمزة عن أبي جعفر -عليه السلام-: «أنّ رجلاً عابداً من بني إسرائيل كان محارفاً[1] -إلى أن قال- فأخذ غزلاً فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤةً، فباعها بعشرين ألف درهم فجاء سائل فدقّ الباب، فقال له الرجل: ادخل؛ فقال له: خذ أحد الكيسين، فأخذ أحدهما، فانطلق، فلم يكن أسرع من أن دقّ السائل الباب، فقال له الرجل: ادخل؛ فدخل فوضع الكيس مكانه، ثمّ قال: كُل هنيئاً مريئاً، إنّما أنا ملك من ملائكة ربّك، أراد ربّك أن يبلوك فوجدك عبداً شاكراً، ثمّ ذهب»[2].

---

(١) المحارف: الذي يقتّر عليه في رزقه. الصحاح ٤:١٣٤٢.

(٢) الكافي ٨:٣٨٥/٥٨٥، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب كتاب اللقطة، الحديث ١.

وخبر حفص بن غياث عن الصادق -عليه السلام-، المروي عن الراوندي في (قصص الأنبياء) قال: «كان في بني إسرائيل رجل وكان محتاجاً فألحّت عليه امرأته في طلب الرزق، فابتهل إلى الله في الرزق فرأى في النوم أيّما أحبّ إليك، درهمان من حلّ أو ألفان من حرام؟ فقال: درهمان من حلّ؛ فانتبه فرأى الدرهمين تحت رأسه، فأخذهما واشترى بدرهم سمكةً وأقبل إلى منزله، فلما رأته امرأته أقبلت عليه كاللائمة وأقسمت أن لا تمسّها، فقام الرجل إليها، فلمّا شقّ بطنها إذا بُدرّتين فباعهما بأربعين ألف درهم»[1].

والمروي عن أمالي الصدوق عن علي بن الحسين -عليهما السلام-، حديثاً يشتمل على أنّ رجلاً شكى إليه الحاجة فدفع إليه قرصتين، قال له: «خُذْهما فليس عندنا غيرهما، فإنّ الله يكشف بهما عنك» إلى أن قال: فلمّا شقّ بطن السمكة وجد فيها لؤلؤتين فاخرتين، فباع اللؤلؤتين بمال عظيم فقضى منه دينه، وحسنت بعد ذلك حاله[2].

قيل: ونحوه المرويّ في[3] تفسير العسكري -عليه السلام-[4]. انتهى[5]، لا يخلو[6] عن نظر.

وأمّا الحكم بوجوب الخمس فيه: فيظهر ما فيه ممّا مرّ.

---

(١) قصص الأنبياء ٢٢٤/١٨٤، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب كتاب اللقطة، الحديث ٢.

(٢) أمالي الصدوق: ٣٦٧-٣/٣٦٨، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب كتاب اللقطة، الحديث ٤.

(٣) في النسخة الخطية بدل «في»: «عن».

(٤) تفسير الإمام العسكري: ٣٥٧/٦٠٣، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب كتاب اللقطة، الحديث ٥.

(٥) جواهر الكلام ١٦: ٣٨-٣٩.

(٦) خبر لقوله في ص٨١: «أن ما أورده في الجواهر...».

﴿تفريع﴾

﴿إذا وجد كنزاً في أرض موات من دار الإسلام، فإن لم يكن عليه سكّة أو كان عليه سكّة عاديّة﴾ أي قديمة سابقة على زمن الإسلام كأنّه نسبة إلى عاد قوم هود ﴿أخرج خمسه، وكان له الباقي﴾.

﴿وإن كان عليه سكّة الإسلام، قيل: يعرّف كاللقطة. وقيل: يملكه الواجد وعليه الخمس﴾.

وقد تقدّم شرح حاله في ما سبق ﴿و﴾ ظهر أنّ ﴿الأوّل﴾ ضعيف، والثاني ﴿أشبه﴾ إلّا أن يكون ما وجده محفوفاً بأمارات[1] الحدوث، ككونه مصروراً في صرّة ونحوها بحيث عدّ عرفاً من المال المجهول المالك، فيلحقه حينئذٍ حكم هذا العنوان، ويخرج عمّا ينصرف إليه إطلاق كلماتهم في هذا الباب، فراجع.

﴿الرابع﴾ ممّا يجب فيه الخمس: ﴿كلّ ما يخرج من البحر بالغوص كالجواهر والدرر﴾ ونحوهما بلا خلاف فيه على الظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

ويشهد له ـ مضافاً إلى عموم الآية[2] بالتقريب المتقدّم في صدر المبحث ـ خصوص صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن العنبر وغوص اللؤلؤ، فقال: «عليه الخمس»[3].

---

(١) في الطبعة الحجرية: بأمارة.

(٢) الأنفال ٨: ٤١.

(٣) التهذيب ٤: ١٢١/٣٤٦، الوسائل: الباب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

وخبر عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله -عليه السلام- يقول: «في ما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز- الخمس»(١).

ومرسلة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: «الخمس على خمسة أقسام: على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة» ونسي ابن أبي عمير الخامس(٢).

ومرسلة حمّاد بن عيسى عن العبد الصالح -عليه السلام-، قال: «الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم والغوص والكنوز والمعادن والملاحة»(٣).

وخبر محمد بن علي بن أبي عبد الله عن أبي الحسن -عليه السلام-، قال: سألته عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد، وعن معادن الذهب والفضّة هل فيها زكاة؟ فقال:» إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس»(٤).

وعن الصدوق مُرسلاً نحوه(٥).

فلا ينبغي الارتياب في أصل الحكم، ولا في عمومه بالنسبة إلى سائر أنواع ما يخرج من البحر بالغوص.

فما في المدارك من الاقتصار على ذكر صحيحة الحلبي، والخدشة فيها:

---

(١) الخصال: ٥١/٢٩٠، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٢) الخصال: ٥٣/٢٩١، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧.

(٣) الكافي ٤/٥٣٩:١، الوسائل: الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

(٤) التهذيب ٣٥٦/١٢٤:٤، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٥) الفقيه ٧٢/٢١:٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ذيل الحديث ٥.

بقصورها عن إفادة عموم المدّعى[1] ؛ ممّا لا ينبغي الالتفات إليه ، وإن لا يخلوّ عن وجه بناءً على أصله من عدم التعويل إلّا على الأخبار الموصوفة بالصحّة ، ولكن المبنى عندنا فاسد ؛ لأنّا لا نرى جواز طرح مثل هذه الأخبار المعتبرة ، المعمول بها لدى الأصحاب ، خصوصاً مع استفاضتها ، وكون بعضها بحكم الصحيح ، ولكنّ الإشكال في أنّه وقع في أغلبها التعبير عمّا يتعلّق به الخمس بالغوص ، وفي بعضها ـ كخبري عمّار بن مروان ومحمد بن علي ـ بما يخرج من البحر ، وبين العنوانين بحسب الظاهر عموم من وجه ؛ فإنّ الأوّل[2] يصدق على ما يستخرج بالآلة من غير غوص في الماء ، بل خبر عمّار قد يشمل مثل صيد السمك ونحوه بشبكة ونحوها ، إلّا أن يدّعى انصرافه إلى جواهر البحر ، كما ليس بالبعيد.

والثاني[3] يشمل ما يخرج من الشطوط بالغوص ، فهل العبرة بصدق عنوان الإخراج من البحر ، أو عنوان الغوص ولو في الشطوط ، أو العبرة بصدق كلٍّ من العنوانين ، أو بصدق كليهما ، كما هو ظاهر المتن ، أو بالعنوان المشترك بين الأمرين ، الصادق على كلٍّ منها ، أي : إخراج شيء من الماء مطلقاً ، سواء كان بالغوص أم بآلة ونحوها ، وسواء كان من البحر أم الشط ونحوه؟ وجوه : من إمكان دعوى أنّ التعبير بالغوص الواقع في جملة من الأخبار للجري مجرى الغالب حيث إنّ الغوص الذي من شأنه الاستفادة لا يكون غالباً إلّا في البحر ، كما أنّ الإخراج من جواهر البحر لا يكون غالباً إلّا بالغوص.

---

(١) مدارك الأحكام ٥ : ٣٧٥.

(٢) كذا في النسخة الخطية والطبعة الحجرية، والصحيح: «الثاني» بدل «الأول».

(٣) كذا، والصحيح: والأول.

ومن إمكان دعوى العكس من أنّ العبرة بعنوان الغوص، والتعبير عنه بما يخرج من البحر جارٍ مجرى الغالب بالتقريب المذكور، كما أنّه يمكن دعوى جري كلٍّ من الخصوصيّتين، أي: البحريّة والغوصيّة مجرى الغالب، وأنّ المدار على مطلق إخراج شيء من الماء، ومقتضاه الالتزام بالوجه الأخير.

ومن أنّ كلّاً منهما عنوان مستقلّ يتعلّق به الخمس بمقتضى ظاهر دليله، ولا مقتضي لإرجاع أحدهما إلى الآخر؛ إذ لا تنافي بينهما، فيتّجه حينئذٍ الوجه الثالث.

ولكن يتوجه عليه: أنّ مقتضى ظواهر كلمات الأصحاب، بل صريحها ـ كظواهر النصوص، خصوصاً الأخبار الحاصرة للخمس في خمسة ـ عدم كون كلٍّ من العنوانين بحياله موضوعاً مستقلّاً يناط به الحكم، فيجب إرجاع بعضها إلى بعض بشيء من الدعاوي المزبورة، أو بتقييد كلٍّ من العنوانين بالآخر، والالتزام بأنّ الخمس لا يجب إلّا في ما أُخرج من البحر بالغوص.

وهذا أشبه بالقواعد؛ لا لأنّ التقييد من أهون التصرّفات؛ كي يتوجّه عليه أنّه ليس بأهون من إهمال القيد الوارد مورد الغالب، بل لأنّ مقتضى القاعدة عند دوران الأمر بين كون الإطلاق جارياً مجرى الغالب، أو القيد كذلك: إهمال الإطلاق، لا إلغاء الخصوصيّة المعلّق عليها الحكم في عنوان دليله الأخصّ.

هذا، مع أنّ مقتضى الأصل ـ بعد فرض تكافؤ الاحتمالات، وعدم إمكان الالتزام باستقلال كلٍّ من العنوانين بالموضوعيّة، كما تقدّمت الإشارة إليه ـ هو الرجوع في ما عدا القدر المتيقّن ـ وهو مورد تصادق العنوانين ـ إلى أصالة البراءة عن وجوب الخمس.

هذا كلّه بعد الإغماض عن إمكان دعوى انصراف كلٍّ من الإطلاقين خصوصاً إطلاق الغوص إلى الأفراد المتعارفة الشائعة التي هي مورد الإجماع.

فالأظهر ما يظهر من المتن وغيره من اختصاص وجوب الخمس بما يخرج من البحر بالغوص ﴿بشرط أن يبلغ قيمته ديناراً فصاعداً﴾ على المشهور شهرةً كادت تبلغ الإجماع، كما في الجواهر[1]، بل عن غير واحد من الأصحاب دعوى الإجماع عليه.

ويشهد له: خبر محمد بن علي المتقدم[2].

فما عن عزّيّة المفيد من اعتبار عشرين ديناراً[3]؛ ضعيف لم نعرف له مأخذاً كما اعترف به في الجواهر[4].

وممّا تقدّم سابقاً في المعدن يظهر لك البحث هنا في اعتبار اتّحاد الإخراج والمخرج والنوع وتعدّد الشركاء ونحو ذلك، وكذلك الكلام في الكنز؛ لاتّحاد مناط البحث في الجميع من هذه الجهات، كما لا يخفى.

﴿و﴾ قد ظهر ممّا ذكر أنّه ﴿لو أُخذ منه شيء﴾ سواء كان على وجه الماء أو على الساحل أو بالآلات ﴿من غير غوص لم يجب الخمس﴾ من هذه الجهة وإن وجب باعتبار كونه من الأرباح عند حصول شرائطه.

وحكي عن الشهيدين أنّهما استقربا مساواة ما يؤخذ من غير غوص لما

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٤٠.

(٢) تقدّم في صفحة ٨٤.

(٣) كما في مدارك الأحكام ٥: ٣٧٥ وحكاه عنه العلّامة الحلّي في المختلف ٣: ١٩١، المسألة ١٤٨.

(٤) جواهر الكلام ١٦: ٤٠-٤١.

يؤخذ بالغوص[١].

وفيه: ما عرفت.

نعم قد يقوى تعلّق الخمس في ما لو غاص وشدّه بآلة مثلاً ثمّ أُخرج، فإنّه يصدق عليه أنّه أخرجه بالغوص، كما اعترف به في الجواهر[٢].

وانصراف لفظ «ما أُخرج بالغوص» عنه إن سلّم فبدويّ لا يلتفت إليه.

ولو فرض تحت الماء معدن فأخرج منه شيئاً بالغوص بلغ نصاب الغوص دون المعدن، وجب فيه خمس الغوص؛ لإطلاق دليله، كما هو واضح.

ثمّ إنّ المتبادر من «ما أُخرج بالغوص» إرادة الأموال الأصليّة التي يستخرج من البحر بالغوص دون الأموال الغارقة في البحر، وكذا الحيوانات التي توجد في البحر من السمك ونحوه.

فما عن بعض من جعله من قبيل الغوص[٣]؛ ضعيف.

وهل يعتبر أن تكون الاستفادة مقصورةً بالغوص، فلو غاص لا بقصد الاغتنام، بل لغرض آخر كالغُسل مثلاً فصادف شيئاً فلا خمس؟ فيه تردّد من إطلاق النصوص والفتاوى. ومن إمكان دعوى انصرافهما إلى الأوّل، كما ليس بالبعيد.

* * *

(١) حكاه عنهما العاملي في مدارك الأحكام ٥:٣٧٦، وراجع: البيان:٢١٦، ومسالك الأفهام ١:٤٦٣.

(٢) جواهر الكلام ١٦:٤١.

(٣) حكاه الشهيد في البيان:٢١٦.

﴿ تفريعٌ ﴾

لا خلاف بين الأصحاب ـعلى الظاهرـ في أنّه يجب الخمس في العنبر، بل في المدارك[١] وغيره[٢] دعوى الإجماع عليه، ويشهد له صحيحة الحلبي المتقدّمة[٣]. ولكنّهم اختلفوا في نصابه على أقوال:

فقيل ـبل ربّما نسب[٤] إلى الأكثرـ: إنّ ﴿العنبر إن أُخرج بالغوص روعي فيه مقدار دينار، وإن جني من وجه الماء أو من الساحل كان له حكم المعادن﴾.

وعن المفيد في العزّيّة القول بأنّ نصابه عشرون ديناراً مطلقاً[٥].

وعن ظاهر جماعة أنّه لا نصاب له، بل يجب الخمس في قليله وكثيره.

وقوّاه في المدارك، فإنّه قال في شرح عبارة الكتاب ما لفظه: ويشكل بانتفاء ما يدلّ على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص، وبالمنع من إطلاق اسم المعدن على ما يجنى من وجه الماء.

وأطلق المفيد في المسائل العزيّة أنّ نصابه عشرون ديناراً كالكنز والمعدن؛ وهو ضعيف.

ولو قيل بوجوب الخمس فيه مطلقاً كما هو ظاهر اختيار الشيخ في

---

(١) مدارك الأحكام ٥:٣٧٧.

(٢) الحدائق الناضرة ١٢:٣٤٥.

(٣) تقدّمت في صفحة ٨٣.

(٤) الناسب هو العاملي في مدارك الأحكام ٥:٣٧٧.

(٥) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٥:٣٧٨.

النهاية ، كان قويّاً[١] . انتهى .

أقول : أمّا المناقشة في إطلاق اعتبار الدينار في ما يخرج بالغوص ؛ فلعلّه في غير محلّها ؛ إذ الظاهر أنّ ما وقع في كلام السائل بعد «من» البيانيّة حيث سأل عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد[٢] ؛ أُريد به التمثيل ، ولذا فهم الأصحاب منه اعتبار النصاب في سائر ما يخرج من البحر ، لا في خصوص ما ورد في هذا الخبر.

وأمّا مناقشته في إطلاق اسم المعدن على ما يجنى من وجه الماء فهي بحسب الظاهر في محلّها ، بناءً على كونه روث دابّة بحريّة ، كما هو أحد محتملاته الآتية ، فإنّه على هذا التقدير لا يعدّ من المعادن عرفاً.

ولكن مَنْ ألحقه بها نظر إلى دلالة النصّ والإجماع على ثبوت الخمس فيه ، وظاهرهما تعلّق الخمس به لا من حيث اندراجه في الأرباح ، ولذا لم يشترط فيه الزيادة عن مؤونة السنة ، فيجب أن يكون العنبر إمّا بنفسه موضوعاً مستقلّاً خارجاً عن الأقسام السبعة التي يجب فيها الخمس ، أو ملحقاً ببعض هذه السبعة ، والأوّل باطل ؛ لظهور كلماتهم في التسالم على انحصار ما يجب الخمس فيه في السبعة ، فتعيّن الثاني ، وحينئذٍ إلحاقه بالمعادن أولى ؛ لشباهته بها حيث إنّ له مكاناً مخصوصاً ولا يوجد في غير ذلك المكان ، وكلّ ما كان كذلك يطلق على المكان الذي يوجد ذلك الشيء فيه أنّه معدنه ، ويقال لدى أخذه منه : إنّه أُخذ من معدنه توسّعاً ، مع أنّه بناءً على كونه في الأصل نبع عين في البحر ، كما هو أحد محتملاته التي ستسمعها من المعادن حقيقةً.

---

(١) مدارك الأحكام ٥ :٣٧٨ ، وراجع : النهاية :١٩٧.

(٢) تقدّم الحديث في صفحة ٨٤.

وأخذه من وجه الماء أو الساحل القريب من معدنه الذي جرت العادة بانتقاله من معدنه إليه لا ينافي صدق أخذه من معدنه ، كما تقدّم تحقيقه في محلّه ، مع أنّ مقتضى الأصل براءة الذمّة عن الخمس في ما دون ذلك إلّا أن يدفع ذلك : بإطلاق الصحيحة[١] ، ولكنّ قضيّة إطلاقها كونه قسماً ثامناً لا يعتبر فيه النصاب ، ولا الزيادة عن مؤونة السنة ، وقد عرفت أنّ الالتزام به لا يخلو عن إشكال.

هذا ، مع إمكان الخدشة في إطلاقها من هذه الجهة ، ولذا لم يشترط النصاب في الغوص أيضاً ، مع أنّه شرط فيه ، كما عرفت ، فليتأمّل.

فالإنصاف أنّ الالتزام بما في المتن من مراعاة مقدار الدينار إن أُخرج بالغوص ، وحكم المعادن إن جُني من وجه الماء أو الساحل لا يخلو عن قوّة ، ولكن بشرط أن لا يكون وجه الماء أو الساحل أجنبيّاً عن المكان الذي يتكوّن فيه العنبر ، بل قريباً منه بحيث صدق على الأخذ منه عرفاً أخذه من معدنه ، بخلاف ما لو قذفه البحر إلى البلاد النائية التي لا يصدق على الأخذ منها أخذه من معدنه ، فهو حينئذٍ من قسم الأرباح ، ولعلّ هذا الفرض خارج عن منصرف النصّ وإطلاق كلماتهم ، ولكن القول بأنّه لا نصاب له بناءً على عدم كونه حقيقةً من المعادن إن لم يكن أقوى فلا ريب في أنّه أحوط.

وأمّا ما حكي عن المفيد من أنّ نصابه مطلقاً عشرون ديناراً ؛ فهو ضعيف وإن قلنا بأنّه من المعادن ؛ لما عرفت من أنّه لو أُخرج شيء من المعادن بالغوص روعي فيه نصاب الغوص.

وأضعف منه ما حكي[٢] عن ظاهر كاشف الغطاء من أنّ نصابه

---

(١) أي: صحيحة الحلبي المتقدّمة في صفحة ٨٣.

(٢) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٤٤ وراجع: كشف الغطاء: ٣٦٠-٣٦١.

دينار مطلقاً؛لشهادة سوق صحيحة الحلبي[١] باتّحاد حكمه مع ما يخرج بالغوص.

وفيه ما لا يخفى ؛ إذ الصحيحة إن كان لها إطلاق يجب الاقتصار في تقييدها على مقدار دلالة الدليل ، وهو في خصوص الغوص ، وإلّا فلا دلالة فيها على النصاب لا نفياً ولا إثباتاً ، فيرجع في ما عدا القدر المتيقّن -وهو ما لم يبلغ قيمته ديناراً- إلى حكم الأصل ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

وأمّا العنبر ، فعن المبسوط والاقتصاد: أنّه نبات في البحر[٢].

وفي المدارك قال: اختلف كلام أهل اللّغة في حقيقة العنبر ، فقال في القاموس: العنبر من الطيب روث دابّة بحريّة أو نبع عين فيه.

ونقل ابن إدريس في سرائره عن الجاحظ في كتاب الحيوان أنّه قال: يقذفه البحر إلى جزيرة فلا يأكل منه شيء إلّا مات ، ولا ينقره طائر بمنقاره إلّا نصل[٣] فيه منقاره ، وإذا وضع رجليه فيه نصلت أظفاره.

وحكى الشهيد في البيان عن أهل الطب أنّهم قالوا: جماجم تخرج من عين في البحر أكبرها وزنه ألف مثقال[٤]. انتهى.

وفي مجمع البحرين: العنبر هو ضرب من الطيب معروف.

وفي حياة الحيوان: إنّ العنبر سمكة بحريّة يتّخذ من جلدها التراس ، والعنبر المشموم. قيل: إنّه يخرج من قعر البحر يأكله بعض دوابّه لدسومته

---

(١) تقدّمت صحيحة الحلبي في صفحة ٨٣.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦: ٤٥ ، وحكاه ابن إدريس في السرائر ١: ٤٨٥.

(٣) نصل السهم فيه: أي ثبت. القاموس المحيط ٤: ٥٧.

(٤) مدارك الأحكام ٥: ٣٧٧ ، وراجع: القاموس المحيط ٢: ٩٦ ، والسرائر ١: ٤٨٥-٤٨٦ ، والحيوان ٥: ٣٦٢ ، والبيان: ٢١٦.

فيقذفه رجيعاً فيطفو على الماء فتلقيه الريح إلى الساحل[1]. انتهى.

أقول: قضيّة ما قيل من أنّه يخرج من قعر البحر؛ إلى آخره: عدم التنافي بين تفسيره بأنّه روث دابّة بحريّة، وبين غيره من التفاسير، إلّا أنّه ربّما يستشعر من قوله: إنّه يخرج من قعر البحر يأكله بعض دوابّه: كونه في الأصل نباتاً.

وكيف كان، فهذا الاختلاف غير قادح في ما نحن فيه من تعلّق الخمس به، إلّا أنّه على تقدير كونه في الأصل نبع عين في البحر أو خروجه من قعر البحر لو لم يندرج عرفاً في مسمّى النبات يكون من المعادن، فيقوى حينئذٍ القول بأنّه إن جُني من وجه الماء أو الساحل كان له حكم المعادن، وإلّا فيشكل إلحاقه بها بعد فرض كونه نباتاً أو روث دابّة بحريّة، إلّا أنّ عدم ثبوت كونه كذلك يكفي في إلحاقه بالمعادن بواسطة الأصل، إلّا أن يناقش فيه: بإطلاق الدليل وإن لا يخلو عن تأمّل، كما تقدّمت الإشارة إليه.

﴿الخامس﴾ ممّا يجب الخمس فيه: ﴿ما يفضل عن مؤونة السنة له ولعياله من أرباح التجارات والصناعات والزراعات﴾ على المعروف بين الأصحاب، بل عن الخلاف والغنية والتذكرة والمنتهى وغيرها دعوى الإجماع عليه[2]، وادّعى غير واحد تواتر الأخبار به، ولعلّه كذلك، كما ستعرفه.

وفي الجواهر: هو الذي استقرّ عليه المذهب والعمل في زماننا هذا، بل وغيره من الأزمنة السابقة التي يمكن دعوى اتّصالها بزمان أهل

---

(١) مجمع البحرين ٣: ٤١٥-٤١٦، وراجع: حياة الحيوان ٢: ٧٩.

(٢) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٤٥، وراجع: الخلاف ٢: ١١٨، المسألة ١٣٩، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٧، وتذكرة الفقهاء ٥: ٤٢١، ومنتهى المطلب ١: ٥٤٨.

العصمة[١]. انتهى.

وحكي عن ابن الجنيد في مختصره الأحمدي أنّه قال: فأمّا ما استفيد من ميراث أو كدّ يدٍ أو صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراجه؛ لاختلاف الرواية في ذلك، ولو لم يخرجه الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها[٢]. انتهى.

وربّما استظهر من كلامه العفو عن هذا النوع، وكونه محلّاً للخلاف، ولكن لا يبعد أن يكون مراده بالخلاف من حيث الرواية، لا من حيث الفتوى.

وأمّا استظهار القول بالعفو من كلامه مع إمكان أن يكون تردّده في أصل ثبوته لا في العفو عنه: فلأنّه جعل إخراجه مورداً لاختلاف الرواية لا أصل ثبوته، كما أنّ الأمر كذلك في الواقع، كما ستعرفه.

وعن الشهيد في البيان أنّه نسب القول بالعفو إلى ابن أبي عقيل أيضاً، فقال: وظاهر ابن الجنيد وابن أبي عقيل العفو عن هذا النوع، وأنّه لا خمس فيه، والأكثر على وجوبه، وهو المعتمد؛ لانعقاد الإجماع عليه في الأزمنة السابقة لزمانها واشتهار الروايات فيه[٣]. انتهى.

أقول: ثبوت الخمس بحسب أصل الشرع في هذا القسم ممّا لا مجال للارتياب فيه، والأخبار الدالّة عليه فوق حدّ التواتر، كما ستسمع جملة منها.

ويدلّ عليه أيضاً: عموم الآية[٤] الشريفة بالتقريب الذي عرفته في صدر

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٤٥.

(٢) حكاه عنه العلامة الحلّي في مختلف الشيعة ٣: ١٨٥، المسألة ١٤١، والعاملي في مدارك الأحكام ٥: ٣٧٨.

(٣) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٥: ٣٧٨-٣٧٩، وراجع: البيان: ٢١٨-٢١٩.

(٤) الأنفال ٨: ٤١.

المبحث، ولكن الإشكال يقع في مواقع:

الأوّل: في أنّه هل أُبيح ذلك للشيعة بإذن صاحب أمره، ومَنْ له الولاية عليه، أي الإمام ـعليه السلامـ، كما يظهر من جملة من الأخبار الآتية، فلا يجب عليهم بالفعل صرفه إلى مستحقّيه، كما حكي عن ظاهر القديمين[١]، ومال إليه بعض المتأخّرين[٢]، بل عن المنتهى الجزم بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة من هذه الجهة[٣]؛ أم لا؟ كما يدلّ عليه أخبار أُخر معتضدة بالشهرة والإجماعات المحكيّة وغيرهما من المؤيّدات العقلية والنقلية التي سنشير إليها.

وتحقيق المقام يتوقّف على نقل الروايات الدالّة على وجوبه بالفعل، وعدم جواز منعه عن مستحقّيه، كما هو مقتضى الأصل بعد ثبوت شرعيّته، ثم التكلّم في ما يقتضيه الجمع بينها وبين الأخبار المنافية لها.

فأقول مستعيناً بالله: وممّا يدلّ على الوجوب: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن الحسن الأشعري، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني ـعليه السلامـ: أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع[٤]، وكيف ذلك؟ فكتب بخطّه «الخمس بعد المؤونة»[٥].

---

(١) حكاه الشهيد في البيان:٢١٨.

(٢) راجع: مدارك الأحكام ٥:٣٨٤.

(٣) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس:٥٦٣، ولم نعثر عليه في المنتهى. ويحتمل أن تكون كلمة «المنتهى» تصحيف «المنتقى» راجع: الحدائق الناضرة ١٢:٤٤٣.

(٤) في المصادر: الصناع.

(٥) التهذيب ٤:٣٥٢/١٢٣، الاستبصار ٢:١٨١/٥٥، الوسائل :الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

ولا يخفى عليك أنّ المنساق إلى الذهن من السؤال والجواب في مثل هذه الرواية إنّما هو إرادة الحكم الفعلي المنجّز على شيعتهم العاملين بأحكامهم ـ عليهم السلام ـ ، لا مجرّد ثبوته في أصل الشرع ؛ كي تكون الثمرة علمية.

وأوضح منه دلالةً عليه: ما رواه أيضاً بإسناده عن عليّ بن محمّد بن شجاع النيسابوري[١] أنّه سأل أبا الحسن الثالث ـ عليه السلام ـ عن رجل أصاب من ضيعته مائة كرّ من الحنطة ما يزكّي ، فأُخذ منه العشر عشرة أكرار ، وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرّاً وبقي في يده ستّون كرّاً ، ما الذي يجب لك من ذلك ؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك شيء ؟ فوقّع لي «منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته»[٢].

وعن علي بن مهزيار قال ، قال لي أبوعلي بن راشد: قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك ، فأعلمت مواليك بذلك ، فقال بعضهم: وأيّ شيء حقّه؟ فلم أدر ما أُجيبه ، فقال: «يجب عليهم الخمس» فقلت: ففي أيّ شيء؟ فقال: «في أمتعتهم وصنائعهم» قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[٣].

وعن محمّد بن عيسى عن يزيد[٤] قال: كتبت جعلت لك الفداء تعلّمني ما الفائدة؟ وما حدّها؟ رأيك أبقاك الله أن تمنّ عليّ ببيان

---

(١) في التهذيب والاستبصار: محمد بن علي بن شجاع النيسابوري.

(٢) التهذيب ٤: ١٦/ ٣٩ ، الاستبصار ٢: ١٧/ ٤٨ ، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ٤: ١٢٣/ ٣٥٣ ، الاستبصار ٢: ٥٥/ ١٨٢ ، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣.

(٤) في الكافي: محمد بن عيسى بن يزيد.

ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم ، فكتب «الفائدة ممّا يفيد إليك في تجارة من ربحها ، وحرث بعد الغرام ، وجائزة»[١].

وعن محمد بن يزيد الطبري قال: كتب رجل من تجّار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا ـعليه السلام ـ يسأله الإذن في الخمس ، فكتب «بسم الله الرحمن الرحيم إنّ الله واسع كريم ، ضمن على العمل الثواب ، وعلى الخلاف العذاب[٢] ، لا يحلّ مال إلّا من وجه أحلّه الله ، إنّ الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به أعراضنا ممّن نخاف سطوته ، فلا تزووه عنّا ولا تحرموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه ، فإنّ إخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهّدون لأنفسكم ليوم فاقتكم ، والمسلم من يفي لله بما عهد إليه ، وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب، والسلام»[٣].

وبإسناده أيضاً عن محمّد بن يزيد قال: قدم قوم من خراسان إلى أبي الحسن الرضا ـعليه السلام ـ ، فسألوه بأن يجعلهم في حلّ من الخمس ، فقال: «ما أمحل هذا تمحضونا المودّة بألسنتكم ، وتزوون حقّاً جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس ، لا نجعل أحدكم في حلّ»[٤].

وما رواه الكليني ـرضي الله عنه ـ عن علي بن إبراهيم عن أبيه ، قال: كنت عند أبي جعفر الثاني ـعليه السلام ـ ، إذ دخل عليه صالح بن

---

(١) الكافي ١:٥٤٥/١٢ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٧.

(٢) في الكافي وهامش النسخة الخطية: وعلى الضيق الهم. وفي التهذيب: وعلى الخلاف العقاب.

(٣) الكافي ١:٥٤٧/٢٥ ، التهذيب ٤:١٣٩ـ١٤٠/٣٩٥ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢.

(٤) التهذيب ٤:١٤٠/٣٩٦ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب الأنفال ، ذيل الحديث ٣.

محمد بن سهل وكان يتولّى له الوقف بقم ، فقال: ياسيّدي اجعلني من عشرة آلاف درهم في حلّ ، فإنّي قد أنفقتها ، فقال له: «أنت في حلّ» فلمّا خرج صالح قال أبوجعفر ـ عليه السلام ـ : «أحدهم يثب على أموال[1] آل محمد وأيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم ، فيأخذه ثمّ يجيء فيقول: اجعلني في حلّ ، أتراه ظنّ أنّي أقول: لا أفعل ، والله ليسألنّهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً»[2].

وعدم وضوح كون مورده من هذا القسم من الخمس غير قادح في المدّعى ؛ فإنّه صريح في عدم كونه راضياً بمنع آل محمد حقوقهم.

وخبر الريّان بن الصلت ، المصحّح ، قال: كتبت إلى أبي محمد ـ عليه السلام ـ : ما الذي يجب عليّ يامولاي في غلّة رحى في أرض قطيعة لي وفي ثمن سمك ، وبردي[3] وقصب أبيعه من أجمة[4] هذه القطيعة؟ فكتب «يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله»[5].

وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في أرض الخراج ؛ لكونها من الغنائم ، لا الخمس المتعلّق بالأرباح ـ كما حكي[6] عن المحقّق جمال الدين في حاشية الروضة ـ يدفعه ـ مضافاً إلى ما أشرنا إليه في صدر الكتاب من أنّ خمس أرض الخراج لا يجب على من تقبّلها إمّا لكونها بالنسبة إليهم بحكم الأنفال التي أبيح لهم التصرّف فيها ، أو غير ذلك من

---

(١) هامش النسخة الخطية: حق خ ل.

(٢) الكافي ١: ٥٤٨ / ٢٧ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب الأنفال ، الحديث ١.

(٣) البردي: نبات. القاموس المحيط ١: ٢٧٧.

(٤) الأجمة: الشجر الملتف الكثير. القاموس المحيط ٤: ٧٣.

(٥) التهذيب ٤: ١٣٩ / ٣٩٤ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٩.

(٦) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٠.

المحامل التي تقدّمت الإشارة إليها- أنّه ينافي الحكم بإخراج خمس غلّة الرحى المبنيّة على تلك الأرض ؛ فإنّ أرض الخراج لا يجب تخميس الغلّة الحاصلة من الأبنية الموجودة فيها ، غاية الأمر وجوب تخميس طسق الأرض ، كما نبّه على ذلك شيخنا المرتضى[1] -رحمه الله- ، فتأمّل.

وصحيحة علي بن مهزيار ، قال: كتب إليه أبوجعفر -عليه السلام- ، وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكّة ، قال: «إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه -وهذه سنة عشرين ومائتين- فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، وسأفسّر لك بعضه إن شاء الله ، إنّ موالي -أسأل الله صلاحهم- أو بعضهم قصّروا في ما يجب عليهم ، فعلمت ذلك ، فأحببت أن أُطهّرهم وأُزكّيهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا ، قال الله تعالى: «خُذْ مِن أمْوالهم صَدَقَةً تُطَهِّرهُمْ وتُزَكّيهِمْ بها وصَلِّ عَلَيهِم إنّ صلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ واللهُ سَميعٌ عَليمٌ * ألم يعلَموا أنّ الله هو يَقبَلُ التوبة عن عبادِهِ ويأخذ الصدقات وأنّ اللهَ هو التوّابُ الرّحيم * وقُل اعْمَلوا فَسَيَرىٰ الله عَمَلَكُم ورسولُه والمؤمنون وسَتُرَدُّون إلى عالم الغيب والشهادةِ فيُنبّئكُم بما كنتم تعملون»[2] ولم أُوجب عليهم ذلك في كلّ عام ، ولا أُوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها الله عليهم ، وإنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضّة التي قد حال عليهما الحول ، ولم أُوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلّا في ضيعة سأُفسّر لك أمرها تخفيفاً منّي عن مواليّ ومنّاً منّي عليهم ؛ لما يغتال السلطان من أموالهم ، ولما

---

(١) كتاب الخمس: ٥٣٠.

(٢) التوبة ٩: ١٠٣-١٠٥.

ينوبهم في ذاتهم ، فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام ، قال الله تعالى: «واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خُمسهُ وللرسولِ ولذي القُربى واليتامى والمساكين وابنِ السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفُرقانِ يومَ التقى الجمعان والله على كلِّ شيءٍ قدير»[1].

والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء ، والفائدة يفيدها ، والجائزة من الإنسان للانسان الّتي لها خطر ، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ، ومثل عدوّ يصطلم فيؤخذ ماله ، ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب ، ومن ضرب ما صار إلى موالي من أموال الخرميّة[2] الفسقة فقد علمت أنّ أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من موالي ، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلي ، ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعمّد لإيصاله ولو بعد حين ، فإنّ نيّة المؤمن خير من عمله ، فأمّا الذي أُوجبت من الضياع والغلّات في كلّ عام فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته ، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك»[3].

وناقش صاحب المدارك في هذه الرواية بما لفظه: وأمّا رواية علي بن مهزيار فهي معتبرة السند ، ولكنّها متروكة الظاهر من حيث اقتضائها وجوب الخمس في ما حال عليه الحول من الذهب والفضة ، ومع ذلك فمقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة ، والميراث ممّن لا يحتسب ، والمال الذي

---

(١) الأنفال ٨:٤١.

(٢) الخرمية: أصحاب التناسخ والإباحة كما في الصحاح للجوهري ٥:١٩١.

(٣) التهذيب ٤:١٤١/٣٩٨ ، الاستبصار ٢:٦٠/١٩٨ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥.

لا يعرف صاحبه ، وما يحلّ تناوله من مال العدوّ في اسم الغنائم ، فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنائم ، وأمّا مصرف السهم المذكور في آخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلّات فغير مذكور صريحاً ، مع أنّا لا نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلاً[1] . انتهى.

أقول: صدر الرواية صريحة في أنّ ما صنعه ـعليه السلام ـ في تلك السنة من وضع الخمس على بعض الأشياء ، ورفعه عن بعض كان مخصوصاً بتلك السنة لمعنى من المعاني الّذي كره ـعليه السلام ـ تفسيره كلّه ، وفسّر بعضه ، وهو أنّ مواليه جميعهم أو بعضهم قصّروا في تأدية الحقوق الواجبة عليهم ، فشدّد عليهم بعض التشديد ليطهّرهم ويزكّيهم ، فأوجب عليهم في الذهب والفضة ، ولم يوجب في ما عداهما تخفيفاً ومنّاً منه عليهم.

وقد أشرنا في صدر الكتاب إلى أنّ للإمام ـعليه السلام ـ أن يتصرّف هذا النحو من التصرّفات ، خصوصاً إذا رأى صلاح مواليه في ذلك ، فلا إشكال في الرواية من هذه الجهة.

وأمّا اندراج الجائزة الخطيرة وغيرها من المذكورات في اسم الغنائم فمّا [لا][2] تأمّل فيه ، بل من أظهر مصاديقها ، بناءً على تفسيرها بمطلق الاستفادة ، لا خصوص غنائم دار الحرب ، كما شهد بذلك الأخبار المستفيضة وغيرها ممّا تقدّم في صدر الكتاب ، فمن لا يلتزم بوجوب الخمس فيها يجب عليه أن يتفصّي عن هذا الإشكال بوجه من الوجوه التي سنشير إليها إن شاء الله عند التكلّم في حكم سائر أقسام الفوائد

---

(١) مدارك الأحكام ٥:٣٨٣.

(١) زيادة يقتضيها السياق.

الخارجة عن الأقسام السبعة، فهذا الإشكال غير موهن للرواية، فضلاً عن أن يسقطها عن الحجيّة بالنسبة إلى ما هو خارج عن موقع الإشكال.

نعم، ظاهر الرواية عدم اندراج أرباح التجارات والزراعات في الغنائم التي أوجب الله تعالى فيها الخمس في كتابه، وأنّ خمس الغنائم ثابت في كلّ عام، فمن هنا يستشعر اختصاص هذا الخمس بالإمام عليه السلام ـ وأنّه هو السبب في تصرّفه فيه رفعاً وتخفيفاً، ولكنه لا يلتفت إلى هذا الظاهر بعد ورود التصريح في بعض الأخبار الآتية بأنّه منها، فلعلّ جعله قسيماً لها في هذه الرواية؛ لخروجه عن منصرفها عرفاً، لا لعدم كونه مراداً بها في الواقع.

وكيف كان، فهذا الإشكال أيضاً غير قادح في ما نحن بصدده من إثبات وجوب الخمس في هذا القسم؛ فإنّها صريحة في ثبوته في ما يفضل عن مؤونته من حاصل الزراعات.

وأمّا إيجابه نصف السدس فهو من قبله تخفيفاً على رعيته، كما هو صريح الخبر، فلا ينافي ذلك وجوب الخمس عليهم لولا هذا التخفيف.

وقوله ـ عليه السلام ـ: «في كلّ عام» أُريد به ـ بحسب الظاهر ـ السنين التي يتولّى فيها أمرهم لا السنين التي يرجع الأمر فيها إلى إمام آخر كما يفصح عن ذلك ـ مضافاً إلى وضوحه ـ مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني، التي أُشير فيها بحسب الظاهر إلى الكتاب المزبور، وأنّ عليّاً قرأها عليه، وهي: ما رواه[1] الشيخ بإسناده عن علي بن مهزيار، قال: كتب إليه إبراهيم بن محمد الهمداني: اقرأني عليّ كتاب أبيك في ما أوجبه على

---

(١) ورد في النسخة الخطية المعتمدة في التحقيق وفي الطبعة الحجرية: ما رواها. والصحيح ما أثبتناه.

أصحاب الضياع أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة ، وأنّه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك ، فاختلف من قبلنا في ذلك ، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله ، فكتب وقرأه علي بن مهزيار «عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان»[١].

ورواه الكليني بإسناده عن إبراهيم بن محمد عن أبي الحسن[٢] ـعليه السلامـ نحوه ، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي ستمرّ عليك في طيّ المباحث الآتية ، وعند التكلّم في حكم سهم الإمام ـعليه السلامـ ، مثل التوقيعات المروية عن صاحب الأمر ـعجّل الله فرجهـ ، التي وقع فيها التصريح بالمنع عن التصرّف في ما يتعلّق بهم ـعليهم السلامـ إلّا بأمرهم[٣].

ثمّ إنّ مستحقّ الخمس في هذا القسم هو مَنْ يستحقّه من سائر أقسام الغنيمة ، كما هو صريح كلمات الأصحاب ، وظاهر جملة من الأخبار ، بل صريح بعضها ، مثل خبر حكيم مؤذّن بني عيس[٤] عن الصادق ـعليه السلامـ ، قال ، قلت له: «واعلموا أنّما غنمتم»[٥] إلى آخرها ، قال: «هي والله الإفادة يوماً بيوم إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا في حلّ من

---

(١) التهذيب ٤:١٢٣/٣٥٤ ، الاستبصار ٢:٥٥/١٨٣ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٤.

(٢) الكافي ١:٥٤٧/٢٤ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، ذيل الحديث ٤.

(٣) راجع: كمال الدين: ٥٢٠/٤٩ و٥٢٢/٥١ ، والاحتجاج: ٤٧٩ و٤٨٠ ، والوسائل : الباب ٣ من أبواب الأنفال ، الحديث ٦ و٧.

(٤) في الكافي: حكيم مؤذن ابن عيسى. وفي التهذيبين: حكيم مؤذّن بني عبس ؛ بالباء الموحدة.

(٥) الأنفال ٨:٤١.

ذلك ليزكوا»[١].

وما في بعض الروايات[٢] من الإشعار باختصاصه بالإمام ـعليه السلام ـ، وأنّه حقّه بالخصوص، فليس إلّا لكونه وليّ أمره، وكون سائر الأصناف المستحقّين له أمرهم آئلاً إليه وكونهم عيالاً له.

وقد ورد في كثير من الأخبار ما يستشعر أو يستظهر منه اختصاص مطلق الخمس ـ من أيّ قسم يكون ـ بالأئمّة ـعليهم السلام ـ، وأنّه حقّهم خاصّة، مع أنّه لم يقصد بها ما ينافي استحقاق سائر الأصناف المذكورين في الآية قطعاً، كخبر عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله ـعليه السلام ـ: «على كلّ امرئ غنم أو اكتسب الخمس ممّا أصاب لفاطمة ـعليها السلام ـ، ولمن يلي أمرها من بعدها من ذريّتها الحجج على الناس، فذلك لهم خاصّة يضعونه حيث شاؤوا، وحرّم عليهم الصدقة حتّى الخيّاط ليخيط ثوباً بخمسة دوانيق فلنا منه دانق إلّا مَن أحللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة، إنّه ليس من شيء عند الله يوم القيامة أعظم من الزنا، إنّه ليقوم صاحب الخمس فيقول: ياربّ سَلْ هؤلاء بما نكحوا[٣]»[٤] فإنّه كالنصّ في عدم الفرق بين خمس الأرباح والغنيمة، وأنّ جميعه مخصوص فاطمة ومَنْ يلي أمرها من ذريّتها الحجج ـعليها وعليهم السلام ـ، فتخصيص الجميع بهم مع إشعار نفس هذا الخبر،

---

(١) الكافي ١: ١٠/٥٤٤، التهذيب ٤: ٣٤٤/١٢١، الاستبصار ٢: ١٧٩/٥٤، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

(٢) راجع: التهذيب ٤: ٣٩/١٦ و٣٥٣/١٢٣، والاستبصار ٢: ٤٨/١٧ و١٨٢/٥٥، والوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢ و٣.

(٣) في التهذيب: بما أُبيحوا.

(٤) التهذيب ٤: ٣٤٨/١٢٢، الاستبصار ٢: ١٨٠/٥٥، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٨.

فضلاً عنْ غيره ، بل ظهوره في أنّ مناط الحكم هو حرمة الصدقة عليهم التي لا اختصاص لها بهم ، بل لجميع بني هاشم ، لعلّه لكونهم هم الأصل فيه ، وكون استحقاق مَنْ عداهم تبعاً لهم وكرامةً عليهم ، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع ، فلا مجال للارتياب في أنّ مصرف هذا القسم من الخمس أيضاً هو مصرف خمس الغنيمة.

وأمّا الأخبار الواردة في إباحته للشيعة فهي أيضاً كثيرة ، بل أكثر.

منها: رواية حكيم وعبدالله بن سنان المتقدمتان[1].

وصحيحة الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال : قلت له: إنّ لنا أموالاً من غلّات وتجارات ونحو ذلك ، وقد علمنا أنّ لك فيها حقّاً ، قال: «فلم أحللنا إذاً لشيعتنا إلّا لتطيب ولادتهم ، وكلّ مَن والى آبائي فهو في حلٍّ ممّا في أيديهم من حقّنا ، فليبلّغ الشّاهد الغائب»[2].

وخبر يونس بن يعقوب ، قال: كنت عند أبي عبد الله -عليه السلام- ، فدخل عليه رجل من القمّاطين[3] ، فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت وإنّا عن ذلك مقصّرون ، فقال: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[4].

ورواية أبي خديجة عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، قال ، قال له رجل وأنا حاضر: حلّل لي الفروج ، ففزع أبو عبد الله -عليه السلام- ، فقال له

(١) تقدّمتا في صفحة ١٠٣ و١٠٤.

(٢) التهذيب ٤:١٤٣/٣٩٩ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٩.

(٣) قال المجلسي -رحمه الله- في روضة المتقين ٣:١٢٨: «القمّاطين»: قوم يعملون بيوت القصب.

(٤) التهذيب ٤:١٣٨/٣٨٩ ، الاستبصار ٢:٥٩/١٩٤ ، الفقيه ٢:٢٣/٨٧ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٦.

رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنّما يسألك خادمة يشتريها أو امرأة يتزوّجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجارةً أو شيئاً أُعطيه، فقال: «هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب، والميت منهم والحيّ، وما توالد[١] منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال، أما والله لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له، ولا والله ما أعطينا أحداً ذمّةً ولا لأحد عندنا ميثاق»[٢].

وصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر -عليه السلام-، قال: «قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -عليه السلام-: هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلٍّ»[٣].

وخبر ضريس الكناسي، قال، قال أبو عبد الله -عليه السلام-: «أتدري من أين يدخل على الناس الزنا؟» فقلت: لا أدري؛ فقال: «من قبل خُمسنا أهل البيت إلّا لشيعتنا الأطيبين، فإنّه محلّل لهم ولميلادهم»[٤].

ورواية محمد بن مسلم عن أحدهما -عليهما السلام-، قال: «إنّ أشدّ ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس، فيقول: يا ربّ خُمسي، وقد طيّبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم، ولتزكو أولادهم»[٥].

---

(١) في النسخة الخطية: توالدوا. وفي التهذيب: وما يولد. وفي الاستبصار: من تولد.

(٢) التهذيب ٤: ١٣٧/٣٨٤، الاستبصار ٢: ٥٨/١٨٩، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(٣) التهذيب ٤: ١٣٧/٣٨٦، الاستبصار ٢: ٥٨/١٩١، علل الشرائع: ٣٧٧/٢، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

(٤) الكافي ١: ٥٤٦/١٦، التهذيب ٤: ١٣٦/٣٨٣، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٣.

(٥) التهذيب ٤: ١٣٦/٣٨٢، الاستبصار ٢: ٥٧/١٨٧، الفقيه ٢: ٢٢/٨٢، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٥.

وما روي عن كتاب إكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب في ما ورد عليه من التوقيعات بخطّ صاحب الزمان -عجّل الله فرجه-: «أمّا ما سألت عنه من أمر المنكرين لي -إلى أن قال- وأمّا الخمس فقد أُبيح لشيعتنا، وجُعلوا منه في حلّ إلى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث»[١] إلى غير ذلك من الأخبار التي سيأتي نقلها عند التعرّض لحكم سهم الإمام -عليه السلام-.

ولا يخفى عليك أنّ هذه الروايات وإن كثرت، ولكن لا يصلح شيء منها -ممّا عدا الخبر الأخير، أي التوقيع المروي عن صاحب الأمر عجّل الله فرجه- لمعارضة الأخبار المتقدمة المنافية لها، فإنّ ظاهر جلّها إباحة مطلق الخمس، وهذا ممّا يمتنع إرادته إلى آخر الأبد؛لمخالفته للحكمة المقتضية لشرعه من استغناء بني هاشم به عن وجوه الصدقات، فالمراد بها إمّا تحليل قسم خاص منه، وهو ما يتعلّق بطيب الولادة كأمّهات الأولاد ونحوها، كما يشعر بذلك التعليل الواقع في جملة منها.

ويومئ إليه قول أبي عبد الله -عليه السلام- في رواية الفضيل: «أنّا أحللنا أمّهات شيعتنا لآبائهم لتطيبوا»[٢].

أو تحليل مطلقه في عصر صدور الروايات لحكمة مقتضية له وهي شدّة التقيّة، فإنّ أخبار التحليل جلّها لولا كلّها صدرت عن الصادقَيْن -عليهما السلام-، وقد كانت التقية في زمانهما مقتضيةً لإخفاء أمر الخمس، وإغماض مستحقّيه عن حقّهم، وإلّا لم يكونوا مأمونين على

---

(١) كمال الدين: ٤/٤٨٥، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٢) التهذيب ٤:١٤٣ ذيل الحديث ٤٠١، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، ذيل الحديث ١٠.

أنفسهم ولا على شيعتهم الذين يؤدّون إليهم حقوقهم فأباحوه لهم ؛ كي لا يقيموا على حرام ، ويطيب مأكلهم ومشربهم ومولدهم.

ومن هنا يظهر قصور تلك الأخبار في حدّ ذاتها عن إفادة إباحته على الإطلاق حتى بالنسبة إلى مثل هذه الأعصار التي لا مانع عن إيصاله إلى مستحقّيه ، ولا مقتضي لإخفاء أمره كما لا يخفى ، بل بعضها ظاهر في إرادة العفو عنه في خصوص تلك الأزمنة لبعض العوارض المقتضية له وراء الجهة المزبورة ، كقوله ـ عليه السلام ـ في خبر يونس : «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[1].

والحاصل : أنّ مَنْ تدبّر في تلك الأخبار ، والتفت إلى العوارض المقتضية للعفو عن الخمس ، الموجودة في عصر صدورها لرأى قصور أغلبها عن إفادة الإباحة المطلقة.

نعم بعضها ـ كرواية أبي خديجة[2] ـ نصّ في ذلك ، ولكن لا عموم لها من حيث المورد ، بل هي واردة في المناكح والمتاجر والمواريث والعطايا ، وستعرف استثناء هذه الأمور عمّا يجب فيه الخمس ، كما أنّ جملة من الأخبار الواردة في تحليل أُمّهات الأولاد أيضاً ظاهرة في ذلك ، وهو ممّا نلتزم به ، كما ستعرف.

ثمّ لو سلّم ظهور الأخبار في العفو عن مطلق الخمس أو خصوص الأرباح مطلقاً ، لوجب رفع اليد عنه بالأخبار المتقدّمة الصادرة عن

---

(١) التهذيب ٤:١٣٨/٣٨٩ ، الاستبصار ٢:٥٩/١٩٤ ، الفقيه ٢:٢٣/٨٧ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٦.

(٢) التهذيب ٤:١٣٧/٣٨٤ ، الاستبصار ٢:٥٨/١٨٩ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٤.

أبي الحسن الرضا ومَنْ بعده من الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، الصريحة في عدم رضائهم بالمسامحة في أمر الخمس، ووجوب إيصاله إلى مستحقّيه، مضافاً إلى ما علم من حالهم من نصب الوكلاء لقبض حقوقهم من الأخماس، وغيرها.

وأما التوقيع المروي عن صاحب الأمر ـ عجّل الله فرجه ـ: فلعلّه وقع جواباً عن السؤال عن قسم خاص من الخمس، فأُشير بقوله ـ عليه السلام ـ: «وأمّا الخمس» إلى ذلك القسم لا جنسه، كما ربما يستشعر ذلك من تعليل حلّه بطيب الولادة، وعدم خبثها، فإنّه لا يقتضي إلّا تحليل ما يتعلّق بالمناكح، وعلى تقدير إرادة الجنس فهو معارض بأخبار أُخر مرويّة عنه ـ عليه السلام ـ.

مثل ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في الخرائج والجرائح عن أبي الحسن المسترق، عن الحسن بن عبد الله بن حمدان ناصر الدولة، عن عمّه الحسين في حديث عن صاحب الزمان ـ عليه السلام ـ أنّه رآه وتحته ـ عليه السلام ـ بغلة شهباء، وهو متعمّم بعمامة خضراء يرى منه سواد عينيه، وفي رجله خفّان حمراوان، فقال: «ياحسين كم ترزأ[1] على الناحية؟ ولِمَ تمنع أصحابي عن خمس مالك؟» ثم قال: «إذا مضيت إلى الموضع الذي تريده تدخله عفواً وكسبت ما كسبته تحمل خمسه إلى مستحقّة» قال، فقلت: السمع والطاعة[2]، ثم ذكر في آخره: أنّ العمري أتاه وأخذ خمس ماله بعدما أخبره بما كان، وغير ذلك ممّا سيأتي نقله عند التكلّم في حكم سهم الإمام ـ عليه السلام ـ.

---

(١) رزأه: نقصه. القاموس المحيط ١:١٦.

(٢) الخرائج والجرائح: ٤٧٢ـ٤٧٥/١٧.

مضافاً إلى عدم صلاحية مثل هذه الأخبار الغير المدوّنة في الكتب الأربعة لإثبات حكم شرعي ما لم يعتضد بعمل الأصحاب ، فضلاً عمّا لو كان موهوناً بمخالفة المشهور أو المجمع عليه ، خصوصاً في مثل هذا الحكم المنافي بظاهره لحكمة شرع الخمس المنصوص عليها في الأخبار المستفيضة وغيرها من القواعد الشرعيّة كسلطنة الناس على أموالهم ، وحرمة التصرّف فيها من غير رضاهم ، مع عدم كون هذا الحكم في حدّ ذاته من الأحكام الشرعيّة التي قد يقال فيها بجواز العمل بمطلق الظنّ أو الظنّ الحاصل من مثل هذه الروايات لدليل الانسداد أو غيره ممّا ذكروه في الأُصول ، بل من قبيل الموضوعات الخارجية التي يتوقّف ثبوتها على العلم أو ما قام مقامه من البيّنة ونحوها ، فليس هذا التوقيع إلّا بمنزلة ما لو كان بهذا السند مروياً عن «زيد» أنّه وهب جميع ما ملكه لـ «عمرو» فكما لم يكن يثبت ذلك على وارثه بمثل هذا الخبر فكذا في ما نحن فيه.

وكيف كان،فلا ينبغي الارتياب في أنّه لا يصحّ التعويل على مثل هذه الأخبار الشاذّة الغير المعمول بها في منع بني هاشم ـزاد الله شرفهمـ عن حقّهم الذي جعله الله لهم بنصّ الكتاب والسنّة المتواترة.

الموقع الثاني ممّا أشكل الأمر فيه في هذا المبحث: في متعلّق الخمس من هذا القسم ، فإنّ النصوص وكلمات الأصحاب في فتاويهم ومعاقد إجماعاتهم المحكية لا تخلو عن نوع اختلاف وإجمال.

فعن الخلاف أنّه قال: يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات والغلّات والثمار على اختلاف أجناسها ـإلى أن قالـ: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم[1].

---

(١) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٦٤ ، وراجع: الخلاف ٢:١١٨ ، المسألة ١٣٩.

وعن الغنية[1]: يجب الخمس أيضاً في الفاضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد من كلّ مستفاد بتجارة أو صناعة أو زراعة أو غير ذلك من وجوه الاستفادة أيّ وجه كان بدليل الإجماع المشار إليه، وطريقة الاحتياط. انتهى.

وعن النهاية[2]: جميع ما يغنمه الإنسان من أرباح التجارات والزراعات وغير ذلك.

وفي السرائر: ويجب الخمس أيضاً في أرباح التجارات والمكاسب وفي ما يفضل من الغلّات والزراعات على اختلاف أجناسها عن مؤونة السنة له ولعياله.

ثم قال بعد جملة من كلماته: وقال بعض أصحابنا: إنّ الميراث والهدية والهبة فيه الخمس، ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي، الذي صنّفه، ولم يذكره أحد من أصحابنا إلّا المشار إليه، ولو كان صحيحاً لنقل نقل أمثاله متواتراً، والأصل براءة الذمّة، ولا نشغلها، ونعلّق عليها شيئاً إلّا بدليل[3]. انتهى.

وفي مجمع البحرين في تفسير الغنيمة: نسب إلى فقهاء الإمامية أنّهم عمّموا مسألة الخمس، وذكروا أنّ جميع ما يستفاد من أرباح التجارات والزراعات والصناعات زائداً عن مؤونة السنة، ثم عدّد بقيّة الاقسام ـ إلى أن قال ـ: يخرج منه الخمس[4].

---

(١) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٦٤ وجواهر الكلام ١٦:٥٢، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٧.

(٢) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٥٢، وراجع: النهاية: ١٩٦-١٩٧.

(٣) السرائر ١:٤٨٦ و٤٩٠، وراجع: الكافي في الفقه: ١٧٠.

(٤) مجمع البحرين ٦:١٢٩.

وفي المدارك : المشهور بين الأصحاب وجوب الخمس في جميع أنواع التكسّب من تجارة وصناعة وزراعة وغير ذلك عدا الميراث والصداق والهبة[١] ، انتهى. ـ ولا يخفى ما في هذا الاستثناء ـ إلى غير ذلك من كلماتهم التي ربما يظهر من بعضها إناطة الحكم بصدق عنوان الاستفادة ، ومن أغلبها بصدق عنوان التكسّب.

وكأنّ مراد الجميع أو الأغلب ـ على ما يظهر بالتدبّر في كلماتهم ـ هو الفوائد الحاصلة من وجوه المعاملات ، أو من كدّ يمينه ، أو من أمواله المعدّة للاستفادة بأُجرتها أو نمائها من عقار أو حيوان أو غير ذلك ، فإنّها بأسرها من وجوه التكسّب وإن لا يطلق في بعضها على فاعلها عرفاً اسم الكاسب ، دون ما يدخل في ملكه بغير هذه الأسباب ، كالإرث والصدقة والصداق والعطيّة ونحوها ، فإنّه خارج عن موضوع كلماتهم جزماً.

واحتمل شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ إرادتهم بالاستفادة والتكسّب مطلق ما يملكه ولو بإرث ونحوه ـ مع اعترافه بمخالفته لظاهر عناوينهم ـ نظراً إلى ما في كلمات جملة منهم ممّا يستشعر منه إرادة الأعمّ[٢].

وفيه : أنّه يمتنع عادةً إرادة ثبوت الخمس في مثل الإرث والهبة مع عموم الابتلاء بهما وكونهما من أشيع ما يملكه الإنسان ، من غير تصريح به ، فضلاً عن تأديته بمثل هذه العبارة الظاهرة في خلافه.

كيف ، ولو كان هذا مرادهم لم يكن وجه ـ يعتدّ به ـ لحصرهم الخمس في فتاويهم ومعاقد إجماعاتهم المحكية في أقسام معدودة ؛ كي يوهم ذلك خلاف مقصودهم ، بل كيف يحتمل كون كلّ الأصحاب أو جلّهم

---

(١) مدارك الأحكام ٥ : ٣٨٤.

(٢) كتاب الخمس : ٥٣١.

أو كثير منهم قائلين بثبوت الخمس في الإرث ونحوه ، ولم يشتهر ذلك بين العوام اشتهار الشمس في رابعة النهار، مع عموم الابتلاء به !.

مضافاً إلى ما يظهر من الحلّي وغيره ، بل من كلّ مَنْ تعرّض له مخالفة القول بثبوت الخمس في الإرث والهبة والصدقة للمشهور، بل اختصاص القول به في القدماء بالحلبي.

نعم ربما مال إليه بعض المتأخّرين.

وكيف كان ، فلا ينبغي الارتياب في أنّ كلّ مَنْ كان في مقام بيان متعلّق الخمس ولم يصرّح بثبوته في الإرث ونحوه ، هو ممّن لا يقول به فلا تغترّ بما يوهمه بعض العبائر المشعرة أو الظاهرة في تعلّقه بكلّ ما يستفيده الإنسان من أيّ وجه يكون ، كعبارة الغنية المتقدّمة[1] من إرادة ما يعمّ الإرث ونحوه ، فإنّه لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته إلى إرادة التعميم بالنسبة إلى وجوه التكسّب ، يتعيّن صرفه إلى ذلك بواسطة جملة من القرائن الداخلية والخارجية التي تقدّمت الإشارة إلى بعضها.

والغرض من إطالة الكلام نفي احتمال اشتهار القول بوجوب الخمس في كل مال[2] يحصل للإنسان من أيّ سبب يكون ولو بالإرث ؛ كي تجعل الشهرة جابرة لضعف بعض الأخبار الآتية الدالّة بظاهرها على ذلك.

وأمّا الأخبار: فربّما يظهر من جملة منها تعلّقه بكلّ ما يملكه الإنسان ، ويستفيده من أيّ سبب يكون.

منها: ما روي عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن الرضا -عليه السلام- ، في كتابه للمأمون ، قال: «والخمس من جميع المال

---

(١) تقدّمت آنفاً في صفحة ١١١.

(٢) في الطبعة الحجرية بدل مال: ما.

مرّة واحدة»[١].

وما روي عن بصائر الدرجات عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر -عليه السلام-، قال: قرأت عليه آية الخمس؛ فقال: «ما كان لله فهو لرسوله، وما كان لرسوله فهو لنا» ثمّ قال: «والله لقد يسّر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربّهم واحداً، وأكلوا أربعة» ثم قال: «هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به، ولا يصبر عليه إلّا مؤمن ممتحن»[٢].

وما حكي عن ابن طاوس -قدّس الله روحه- بسنده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه -عليهما السلام-: «أنّ رسول الله قال لأبي ذر وسلمان والمقداد: أشهدوني على أنفسكم بشهادة أن لا إله إلّا الله -إلى أن قال- وأنّ عليّ بن أبي طالب وصيّ محمد، وأمير المؤمنين، وأنّ طاعته طاعة الله ورسوله والأئمّة من ولده، وأن مودّة أهل بيته مفروضة واجبة على كلّ مؤمن ومؤمنة مع إقام الصلاة لوقتها، وإخراج الزكاة من حلّها، ووضعها في أهلها، وإخراج الخمس من كلّ ما يملكه أحد من الناس حتّى يرفعه إلى وليّ المؤمنين وأميرهم ومَنْ بعده من الأئمّة من ولده، فمن عجز ولم يقدر إلّا على اليسير من المال فليدفع ذلك إلى الضعفاء من أهل بيتي من ولد الأئمة، فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممّن لا يأكل بهم الناس ولا يريد بهم إلّا الله، فهذه شروط الإسلام وما بقي أكثر»[٣].

ورواية محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني -عليه السلام-: أخبرني عن الخمس أَعَلى جميع ما يستفيد

(١) تحف العقول: ٤١٨، الوسائل: الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٣.
(٢) بصائر الدرجات: ٤٩/٥، الوسائل: الباب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.
(٣) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٢١.

الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب، وعلى الضياع[1]، وكيف ذلك؟ فكتب ـعليه السلام ـ بخطّه «الخمس بعد المؤونة»[2] وظاهره تقرير السائل من حيث عموم المتعلّق.

وخبر سماعة، المروي عن الكافي، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس، فقال: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير»[3].

وربما يستدلّ له أيضاً: بعموم الآية[4] الشريفة، بناءً على تفسير الغنيمة بمطلق الفائدة، كما يؤيّد ذلك استدلال المشهور ـ على ما نسب[5] إليهم ـ بعمومها لإثبات الخمس في سائر الموارد.

وقوله ـعليه السلام ـ في خبر حكيم، الوارد في تفسيرها: «هي والله الإفادة يوماً بيوم إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا في حلّ من ذلك»[6].

بل هذه الرواية بنفسها شاهدة للعموم.

وما في ذيلها من التصريح بتحليله للشيعة غير ضائر؛ لما عرفت ـ في ما سبق ـ من لزوم حمله ـ كسائر أخبار التحليل ـ على بعض المحامل التي لا ينافيها وجوبه في هذه الأزمنة.

ولكن قد ينافيه ما عن العلّامة في المنتهى، والفاضل المقداد[7] ـ كما

---

(١) في المصادر: الصناع. وفي هامش النسخة: الصنائع خ ل.

(٢) التهذيب ٤: ١٢٣/ ٣٥٢، الاستبصار ٢: ٥٥/ ١٨١، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

(٣) الكافي ١: ٥٤٥/ ١١، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

(٤) الأنفال ٨: ٤١.

(٥) الناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣١.

(٦) التهذيب ٤: ١٢١/ ٣٤٤، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال الحديث ٨.

(٧) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٣١، وراجع: منتهى المطلب ١: ٥٤٨، والتنقيح الرائع ١: ٣٣٧.

في مجمع البحرين[١] ـ من تفسير الغنيمة بالفائدة المكتسبة ، فلا تشمل حينئذٍ مثل الإرث بل الصدقة والهبة أيضاً ، بل لعلّ هذا هو أيضاً منصرف خبر حكيم ؛ فإنّ الإفادة والاستفادة بمعنىً ، والمنساق منها إرادة التكسّب كما يومئ إلى ذلك سوق الخبر وتمثيله بمسألة الخيّاط.

فالإنصاف : أنّه لا يظهر من هذه الرواية إرادة الأعمّ من أرباح المكاسب من الإفادة يوماً بيوم ، بل لا يبعد دعوى انصراف لفظ «الإفادة» و«الاستفادة» الواردتين في مكاتبة الأشعري وخبر سماعة[٢] أيضاً إلى الأرباح ، فاستظهار العموم من مثل هذه الروايات لا يخلو عن نظر ، بل وكذا غيرها من الأخبار المزبورة عدا الخبر[٣] المحكي عن ابن طاوس ـ قدّس سرّه ـ ، مع ما في جميع تلك الأخبار من ضعف السند.

ونحوها في قصور الدلالة : خبر علي بن راشد ، الذي رواه عنه علي بن مهزيار ، وهو أوضح ما في هذا الباب من حيث كونه مسوقاً لبيان ما يتعلّق به الخمس من هذا القسم.

قال علي بن مهزيار : قال لي أبو علي بن راشد : قلت له : أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك ، فأعلمت مواليك بذلك ، فقال لي بعضهم : وأي شيء حقّه؟ فلم أدر ما أُجيبه ، فقال : «يجب عليهم الخمس» فقلت : ففي أيّ شيء؟ فقال : «في أمتعتهم وصنائعهم» ـ وفي بعض النسخ : «وضياعهم» ـ قلت : فالتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال : «ذلك إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[٤].

---

(١) مجمع البحرين ٦ : ١٢٩.

(٢) تقدّما في صفحة ١١٤ و١١٥.

(٣) تقدّم في صفحة ١١٤.

(٤) التهذيب ٤ : ١٢٣ / ٣٥٣ ، الاستبصار ٢ : ٥٥ / ١٨٢ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣.

بل ظاهر هذه الرواية عدم تعلّقه بمطلق ما يملكه الإنسان ، فإنّ المتاع -كما في القاموس[1]-: المنفعة والسلعة والأداة وكلّ ما تمتّعت به من الحوائج ، جمعه أمتعة.

وفي المجمع: المتاع: المنفعة وكلّ ما ينتفع به كالطعام والبُرّ وأثاث البيت -إلى أن قال- والجمع: أمتعة[2].

والأنسب بالمقام إمّا إرادة المعنى الأول ، أي المنفعة ، أو السلعة. وعلى الثاني أيضاً لا يبعد انصرافها إلى إرادة الخمس في ما يستفيد بها لا في ذواتها.

ولعلّ السائل أيضاً لم يفهم من كلامه -عليه السلام- إلّا ذلك ، فأراد بقوله: فالتاجر عليه والصانع بيده ؛ التفريع على ما فهمه من كلامه -عليه السلام- من اقتضائه انحصار الخمس في التاجر ومن يكتسب شيئاً بكدّ يمينه ، لا كلّ مَن ملك شيئاً ولو بإرث ونحوه ؛ فنبّهه الإمام -عليه السلام-.

على أنّ ذلك أيضاً ليس على إطلاقه ، بل إنّما ذلك إذا أمكنهم بعد مؤونتهم.

وعلى تقدير صحة نسخة «وضياعهم» يكون التفريع بملاحظة الأغلب من عدم كونهم صاحب الضيعة ، فليتأمّل.

ولكن في بعض النسخ: والتاجر ؛ بالواو ؛ ولعلّه من سهو القلم ، وعلى تقدير صحته فهو لا يخلو عن إجمال.

وكيف كان ، فالرواية وإن لا تخلو عن تشابه إلّا أنّ ظاهرها لأجل

---

(١) القاموس المحيط ٣:٨٣.

(٢) مجمع البحرين ٤:٣٨٩.

كونها مسوقةً لبيان ما يتعلّق به الخمس: عدم تعلّقه بأموالهم التي لا تعدّ عرفاً من الأمتعة والضياع، كالنقد المنتقل إليه بإرث، ونحوه، أو غير ذلك ممّا لا يطلق عليه في العرف اسم المتاع، سواء فسّر بالمنفعة أو السلعة أو غير ذلك من معانيه المذكورة في اللغة، إلّا على نحو من التوسّع.

ولكن ربما يظهر من بعض الأخبار تعلّقه بمطلق الفائدة، وأنها هي المرادة بالغنيمة، مع وقوع التمثيل فيها بالإرث والجائزة؛ كقوله -عليه السلام- في صحيحة علي بن مهزيار: «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى: «واعلموا أنّما غنمتم من شيء»[1] إلى آخرها -إلى أن قال- والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء، والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن[2]، ومثل عدوّ يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب، ومن ضرب ما صار إلى موالي من أموال الخرميّة الفسقة»[3] الحديث.

وعن الفقه الرضوي بعد ذكر الآية قال: وكلّ ما أفاد الناس غنيمة، ولا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص -إلى أن قال-: وربح التجارة وغلّة الضيعة وسائر الفوائد والمكاسب والصناعات والمواريث وغيرها، لأنّ الجميع غنيمة وفائدة[4].

---

(١) الأنفال ٨: ٤١.

(٢) بهامش النسخة: من غير أب وأُمّ. خ ل.

(٣) التهذيب ٤: ١٤١/٣٩٨، الاستبصار ٢: ٦٠/١٩٨، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا -عليه السلام-: ٢٩٤ بتفاوت.

وخبر يـزيد ، قال: كتبت جعلت لك الفداء تعلّمني ما الفائدة وما حدّها؟ رأيك أبقاك الله أن تمنّ عليّ ببيان ذلك ؛ لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم ، فكتب «الفائدة ممّا يفيد إليك في تجارة من ربحها ، وحرث بعد الغرام أو جائزة»[١].

ويدلّ على ثبوته في خصوص الهبة ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ خبر أبي بصير ، المروي عن مستطرفات السرائر نقلاً من كتاب محمد بن علي بن محبوب عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاه والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقلّ أو أكثر ، هل عليه فيها الخمس؟ فكتب ـ عليه السلام ـ «الخمس في ذلك».

وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال ، إنّما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهماً ، هل عليه الخمس؟ فكتب «أمّا ما أكل فلا ، وأمّا البيع فنعم هو كسائر الضياع»[٢].

وخبر علي بن الحسين بن عبد ربّه ، قال سرّح الرضا ـ عليه السلام ـ بصلة إلى أبي ، فكتب إليه أبي: هل عليّ في ما سرّحت إليّ خمس؟ فكتب إليه «لا خمس عليك في ما سرّح به صاحب الخمس»[٣] فإنّ ظاهره أنّ وجه عدم الخمس هو كون المسرّح به صاحب الخمس ، لا لكونه تسريحاً.

ويدلّ أيضاً على ثبوته في مثل الهبة والإرث في أصل الشرع: رواية أبي خديجة ، المتقدّمة[٤] في أخبار التحليل ، التي وقع فيها السؤال عن

---

(١) الكافي ١:٥٤٥/١٢ ، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٧.

(٢) السرائر ٣:٦٠٦ ، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١٠.

(٣) الكافي ١:٥٤٧/٢٣ ، الوسائل: الباب ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢.

(٤) تقدّمت في صفحة ١٠٥.

تحليل خادمة يشتريها ، أو امرأة يتزوّجها ، أو ميراث يصيبه ، أو تجارة ، أو شيء أعطيه ، فقال له ـ عليه السلام ـ : «هذا لشيعتنا حلال ـ إلى أن قال ـ أما والله لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له».

إلّا أن يناقش في دلالتها على المدّعى : بأنّه لا يكاد يظهر من هذا الخبر أزيد من أنّ لهم في كلّ شيءٍ في الدنيا نصيباً ، فلا يحلّ ذلك لمن جرت يده عليه إلّا بتحليلهم له ، كما في الأمة التي يشتريها ، وأمّا أنّه بعد أن حلّلوه وجعلوه ملكاً له ، أو دفع ذلك الشخص إليه خمسه ، ثمّ انتقل منه إلى ثالث ببيع أو هبة أو إرث يحدث لهم بهذا النقل أيضاً من حيث هو حقّ ، فلا يحلّ للثالث أيضاً إلّا بتحليلهم ، كما هو المدّعى ، فلا يفهم من هذا الخبر.

وكيف كان فعمدة ما يصحّ الاستشهاد به لإثباته في مثل الإرث والهبة هي صحيحة علي بن مهزيار[1] ، وما بعدها من الروايات ، وقد قيّد الميراث في الصحيحة بكونه ممّن لا يحتسب من غير أب ولا ابن ، وكذا الجائزة بكونها خطيرة.

ولا يبعد مساعدة العرف أيضاً على اعتبارهما في إطلاق لفظ «الغنيمة» فقضية الجمع بينها وبين الأخبار المطلقة ـ على تقدير تجويز العمل بهذه الأخبار ـ إنّما هو تقييد إطلاقها بهذه الصحيحة ، ولكن لم ينقل الالتزام به عن أحد ، فإنّ من[2] حكي عنه القول بثبوت الخمس في الهبة والمواريث لم يفصّل بين مصاديقهما.

فمن هنا قد يضعف القول بثبوته في الإرث بأنّ عمدة مستنده هذه

---

(١) تقدّمت في صفحة ١١٨.

(٢) وهو أبو الصلاح الحلبي.

الصحيحة ، وهي موهونة بالنسبة إلى هذه الفقرة ، بل وكذا بعض فقراتها الأُخر بمخالفتها للإجماع ، بل قد يتسرى الضعف منه إلى القول بثبوته في الهبة أيضاً ؛ لعدم القول بالفصل على ما قيل[١] وإن لا يخلو عن تأمّل.

وكيف كان فيتوجّه على الاستدلال بجميع ما ذكر ـبعد تسليم تماميّة الاستدلال بالجميع لإثبات عموم متعلّق الخمس بحيث يعمّ مثل الميراث والهبة ونحوهاـ أنه لا ينبغي الارتياب في عدم تعارفه بين المسلمين في زمان النبي ـصلّى الله عليه وآلهـ ، ولا بين الشيعة في عصر أحد من الأئمة ـعليهم السلامـ ، وإلّا امتنع عادةً اختفاء مثل هذا الحكم ـأعني وجوب صرف خمس المواريث ، بل وكذلك العطايا مع عموم الابتلاء بهـ على النساء والصبيان من المسلمين ، فضلاً عن صيرورته خلافياً بين العلماء ، أو صيرورة خلافه مشهوراً لو لم يكن مجمعاً عليه ، فوقوع الخلاف في مثل المقام أمارة قطعية على عدم معروفيّته في عصر الأئمة ـعليهم السلامـ ، بل ولا في زمان الغيبة الصغرى ، وإلّا لقضت العادة بصيرورته من ضروريّات الدين لو كان في عصر النبي ـصلّى الله عليه وآلهـ ، أو المذهب لو كان في أعصار الأئمة ـعليهم السلامـ ، كما أشار إليه الحلّي في عبارته المتقدمة[٢] حيث نبّه على أنّ ما ذهب إليه الحلبي من ثبوته في الميراث والهبة والهدية لو كان صحيحاً ، لنقل كنقل أمثاله متواتراً ، فلو كان ثابتاً في أصل الشرع ، وداخلاً في عموم ما أُريد بالغنيمة والاستفادة الواردة في الكتاب والسنّة ـكما ليس بالبعيدـ لوجب الجزم باندراج مثل هذه الأشياء التي لم يتعارف بين المسلمين تخميسها في موضوع أخبار

---

(١) راجع: كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٦٥.

(٢) تقدّمت في صفحة ١١١.

التحليل؛ فإنّها هي القدر المتيقّن ممّا أُريد بتلك الأخبار بشهادة الأمارات، فليس حال الروايات الدالّة على عموم متعلّق الخمس بعد تسليم دلالتها إلّا حال المستفيضة المتقدمة[١] في صدر الكتاب، الدالّة على أنّ الأرض وما أخرجه الله منها كلّها للإمام.

وما ورد من: أنّ كلّ شيء في الدنيا فإنّ لهم -أي: للأئمة عليهم السلام- فيه نصيباً[٢]؛ في عدم كونه مناطاً للتكليف الفعلي، كما يؤيد ذلك اقتران أغلب ما يدلّ على عموم متعلّق الخمس بالإذن والتحليل للشيعة.

ويشهد له: خبر أبي خديجة، المتقدم[٣]، الذي اعترفنا -في ما تقدّم- بصراحته في التحليل الأبدي بالنسبة إلى بعض أقسام الخمس التي منها المواريث والجوائز.

وكفى بمثل هذا الخبر شاهداً لإثبات التحليل في مثل هذه الأشياء على تقدير تسليم ثبوته في أصل الشرع بعد اعتضاده بالسيرة وغيرها ممّا عرفت، كما أنّه يكفي في عدم جواز التعويل على مثل هذه العمومات المثبتة للخمس في كلّ فائدة، إعراض المشهور عنها، ومخالفتها للنصوص المستفيضة الحاصرة للخمس في خمسة[٤] أو في أربعة[٥]، وفي بعضها ليس الخمس إلّا في الغنائم خاصة[٦] فإنّه على تقدير تعلّق الخمس بكلّ شيء

(١) تقدّمت في صفحة٧.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٦١-٦٢/٥٣، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣٣.

(٣) تقدّم في صفحة ١٠٥.

(٤) راجع: الوسائل: الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الأحاديث: ٤ و٩ و١١.

(٥) راجع: الوسائل: الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٢.

(٦) الفقيه ٢: ٢١/٧٤، التهذيب ٤: ١٢٤/٣٥٩، الاستبصار ٢: ٥٦/١٨٤، الوسائل: الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

لا يكاد يظهر للحصر وجه ، سواء أُريد به الحصر الحقيقي أو الإضافي.

اللّهم إلّا أن ينزّل الحصر على إرادته في زمان خاص تخفيفاً من الإمام ـعليه السلام ـ بالنسبة إلى ما عداه ، وهو كما ترى ، أو بحمله على التقية وهو أيضاً بعيد لا يصار إليه إلّا لمعارض أقوى.

نعم بناءً على شمول الغنيمة لكلّ فائدة يستفيدها ولو بإرث ونحوه ، يمكن أن يكون المراد بحصر الخمس فيها بالإضافة إلى ما يملكه بالعوض ، فليتأمّل.

والحاصل : أنّه لا يصح التعويل على ظواهر الأدلّة الاجتهادية في مثل هذا الحكم الذي يعم به الابتلاء ما لم يعتضد بعمل الأصحاب ، ويشتهر مضمونها بين المتشرّعة خصوصاً بعد الالتفات إلى الأخبار الكثيرة الواردة في التحليل ، فإنّا وإن ناقشنا في دلالة كلّ واحد واحد منها إمّا من حيث دلالته على أبدية الحكم ، أو من حيث عموم متعلّقه ، أو غير ذلك ممّا عرفت ، ولكنها تورث مزيد الوهن في الأخبار التي لم يشتهر العمل بها والجرأة على طرحها أو الأخذ بالظواهر والأُصول المنافية لها ، كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكر : أنّ الالتزام بثبوت الخمس في ما عدا ما اشتهر بين العلماء ـ وهو أرباح التجارات والصناعات وسائر أنواع التكسّبات ـ مشكل.

ثم إنّ من جملة التكسّبات التي يتعلّق الخمس بفوائدها : إجارة الإنسان نفسه أو خادمه أو دابته أو داره أو ضيعته أو غير ذلك من أنحاء الإجارات والمعاملات.

فما في مكاتبة ابن مهزيار قال : كتبت إليه : يا سيدي رجل دفع إليه مال يحجّ به ، هل عليه في ذلك المال حين يصير إليه الخمس ، أو على ما

فضل في يده بعد الحجّ ؟فكتب -عليه السلام- «ليس عليه الخمس»[١] مطروح أو محمول على ما لو كان الدفع من باب الصلة ، وصرف المال في سبيل الله ، والتسبيب لعمل الخير ، كما لعلّه الظاهر من السؤال ، لا الأُجرة حتى يدخل في أرباح المكاسب ، أو على ما إذا لم يفضل ما يبقى في يده بعد الحجّ عن مؤونة سنته أو غير ذلك.

وأمّا نماء الإرث والهبة ونحوها: فالأشبه أنّه كأصله لا يتعلّق به الخمس ما لم يقصد بإبقائه الاسترباح والتكسّب ، كما صرّح به بعض[٢] ، خلافاً لآخرين[٣] ، فكلّ ما اتّخذه للاكتساب فظهر فيه ربح بنماء أو إثمار أو إنتاج تعلّق به الخمس ، ولو أراد الاكتساب والاسترباح بفوائده لا بأصله ، دخلت فوائده دون زيادة أعيانه ، كما صرّح بهما كاشف الغطاء[٤] ، ولا عبرة بزيادة القيمة السوقية ؛ لأنّها أمر اعتباري لا يعدّ ربحاً بالفعل ، ولذا يقال عرفاً: إنّه لو باعه بتلك القيمة كان يربح ، فمتى باعه بأكثر من رأس ماله دخلت حينئذٍ في الأرباح ، فلو حصلت زيادة القيمة السوقية في السنة الماضية ولم يبعه طلباً لزيادة الربح ، وباعه في هذه السنة عدّت الزيادة من أرباح هذه السنة ، ولو نقصت قيمته حال البيع ، أو باعه بقيمة أقلّ لا يعتنى بزيادته السابقة.

ولعلّ مَنْ جعل زيادة القيمة السوقية أيضاً من الأرباح -كما في عبائر غير واحد منهم- أراد ما لا ينافي في ما ذكر ، وإلّا فيظهر ضعفه بمراجعة العرف.

---

(١) الكافي ١:٥٤٧/٢٢ ، الوسائل : الباب ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١.

(٢) وهو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٦٥.

(٣) راجع: البيان: ٢١٩ ، وجواهر الكلام ١٦:٥٤.

(٤) كشف الغطاء: ٣٦٢.

تنبيه

قال شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ: وقد يتخيّل وجود الخلاف في ما يفضل من الغلّات التي اشتراها وادّخرها للقوت وإن لم يكن أصله ممّا يتعلّق به الخمس، بل دعوى الوفاق عليه؛ لعبارة وقعت للعلّامة في المنتهى حيث قال ـ في ما حكي عنه ـ: يجب الخمس في أرباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع الاكتسابات وفواضل الأقوات من الغلّات والزراعات عن مؤونة السنة على الاقتصاد عند علمائنا أجمع. وتبعه على هذا التعبير في الرياض.

ولا يخفى ما في هذا التخيّل ومنشأه.

أمّا فساد تخيّل وجود الخلاف: فلأنّ ما يفضل ممّا اشتري للقوت إن كان أصله من المؤونة المستثناة من المال الذي يجب فيه الخمس كما إذا وضع مائة دينار من ربح تجارته، فاشتري به الطعام لسنة الاكتساب، فلا تأمّل لأحد في وجوب الخمس في الفاضل، لكونه فاضلاً عن مؤونة السنة.

وإن كان أصله من المال الذي لا يتعلّق به الخمس أو أعطي خمسه فلا تأمّل أيضاً في عدم وجوب الخمس.

والحاصل: أنّه لا خلاف لأحد في أنّ الفاضل حكمه حكم أصل المال، فإن كان ممّا يجب تخميسه فلا خلاف في وجوب تخميس الفاضل، وإلّا فلا خلاف في عدمه.

وأمّا عبارة المنتهى فهي وإن طعن عليها المحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد، والمدقّق الخوانساري في حاشية منه على حاشية اللمعتين: بوقوع التكرار فيها، إلّا أنّ الظاهر أنّه أراد بما يفضل من الغلّات والزراعات

ما يفضل من غلّة البساتين والزراعات التي أحدثها لقوت عياله وصرفها فيهم من البساتين الصغار والخضرويّات ، لا المعدّة للاسترباح والاكتساب[١] حتى يكون مكرّراً لما قبله ، فيكون إشارة إلى نحو ما تضمّنته رواية السرائر ، المتقدّمة من وجوب الخمس في ما يفضل عن أكل العيال من حاصل البستان الموجود في الدار ، فلا دخل له بفاضل ما اشتري وادّخر للقوت ، فإنّ حكمه حكم أصله إجماعاً[٢]. انتهى كلامه بأدنى تغيير في التعبير ، وهو جيّد.

الموقع الثالث: في شرح المؤونة الخارجة عمّا يتعلّق به الخمس من هذا القسم.

فنقول: لا إشكال ولا خلاف في أنّ الخمس إنّما يجب في الأرباح المذكورة بعد وضع المؤونة منها ، ولذا عبّر كثير منهم ـ كما في المتن ـ بما يفضل عن المؤونة من الأرباح ، والمراد من المؤونة غير مؤونة التحصيل التي لا يختص استثناؤها بهذا القسم ، بل لا يعدّ الربح ربحاً إلّا بعد وضعها ، بل هي مؤونة الشخص وما يصرفه في حوائجه طول السنة.

وقد حكي[٣] دعوى الإجماع على استثنائها عن جملة من الأصحاب.

وعن شرح المفاتيح أنّه إجماعي ، بل ضروري المذهب[٤].

ويدلّ عليه: مضافاً إلى الإجماع ، جملة من الأخبار المتقدّمة:

منها: قوله ـ عليه السلام ـ في رواية علي بن شجاع النيسابوري ، الواردة

---

(١) في النسخة: والاكتسابات.

(٢) كتاب الخمس: ٥٣٢ ، وراجع: منتهى المطلب ١: ٥٤٨ ، ورياض المسائل ١: ٢٩٤ ، ومجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣١٠.

(٣،٤) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٢ ، وراجع: الخلاف ٢: ١١٨ ، المسألة ١٣٩ ، والسرائر ١: ٤٨٩.

في الحنطة الباقية بعد مؤونة الضيعة ودفع العشر: «لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته»[١] فإنّ ظاهره، بل كاد يكون صريحه إرادة مؤونة الرجل المفروض في السؤال من حيث هو، لا مؤونته التي صرفها في تحصيل الحنطة وعمارة الضيعة.

وقوله -عليه السلام- في خبر الأشعري الذي وقع فيه السؤال عن أنّ الخمس هل يتعلّق بجميع ما يستفيد الرجل من جميع ضروب الاستفادة والصنائع؟: «الخمس بعد المؤونة»[٢] فإنّ ملاحظة السؤال تدلّ على إرادة مؤونة الشخص لا مؤونة التحصيل حيث إنّ كثيراً من الاستفادات والصنائع لا يحتاج تحصيلها إلى أزيد من مؤونة الشخص.

وأوضح منه دلالةً عليه: قوله -عليه السلام- في خبر علي بن راشد، المتقدّم[٣]: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم».

وقوله -عليه السلام- في مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني، التي قرأها ابن مهزيار، الواردة في خمس الضياع: «الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وخراج السلطان»[٤].

وقوله -عليه السلام- في مكاتبة ابن مهزيار -الطويلة-: «فأمّا الذي أُوجب من الضياع والغلّات في كلّ عام فهو نصف السدس ممّن كانت

---

(١) التهذيب ٤: ٣٩/١٦، الاستبصار ٢: ٤٨/١٧، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

(٢) التهذيب ٤: ٣٥٢/١٢٣، الاستبصار ٢: ١٨١/٥٥، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

(٣) تقدّم في صفحة ٩٦.

(٤) التهذيب ٤: ٣٥٤/١٢٣، الاستبصار ٢: ١٨٣/٥٥، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

ضيعته تقوم بمؤونته، ومَن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك»[1].

وقد أشرنا ـ في ما سبق ـ إلى توجيه ما في الخبر من الإشكال والاقتصار على نصف السدس.

وكيف كان فيستفاد من هذه الأخبار: أنّ الخمس إنّما يجب في هذا القسم في الفاضل عن مؤونته، فيقيّد به إطلاق ما في غيرها من الروايات، ولكن ليس في شيء منها تصريح بإرادة مؤونته طول سنته، بل ظاهرها إرادة مؤونته من حيث هي من غير تقييدها بيوم أو شهر أو سنة، ومؤونة الشخص مهما أُطلقت يراد بها ما يحتاج إليه في تعيّشه على الإطلاق بحسب حاله، فالمتبادر من قول القائل: فلان يفي كسبه أو ضيعته بمؤونته؛ هو: أنّ ما يستفيده منه لا يقصر عمّا يحتاج إليه في معاشه ما دام له هذا الكسب أو الضيعة وإن عاش ما عاش من السنين، ولكن مؤونة الشخص لدى العرف تقدّر بالسنين لا بالأيّام والشهور، أو الفصول؛ إذ لا انضباط لها بالنسبة إلى مثل هذه الأوقات؛ فإنّها تختلف فيها غاية الاختلاف في سائر ما يحتاج إليه من المأكل والملبس وغيرها[2]، بخلاف السنين، فيلاحظ العرف إجمالاً حين إرادة المقايسة بين ربحه ومصارفه جميع ما يصرفه بحسب حاله في السنة، ومجموع ما يربحه فيها من كسبه أو ضيعته، فإن كان ربحه الذي يستفيده منه في أثناء السنة وافياً بمؤونة سنته، يقال: ربحه يفي بمؤونته؛ وإن كان أقلّ أو أكثر، يقال: لا يفي بها أو يفضل عنها.

---

(١) التهذيب ٤: ١٤١/٣٩٨، الاستبصار ٢: ٦٠/١٩٨، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٢) كذا. والصحيح: وغيرهما.

وكذا لو سئل في العرف عن مؤونة شخص يقال: إنّ مؤونته في كلّ سنة كذا، فمؤونة السنة هي التي تحدّ بها مؤونة الشخص، ويطلق وفاء كسبه أو ضيعته بمؤونته بملاحظتها، فالعبرة بها في تشخيص الزيادة والنقصان لدى العرف، فكأنّ هذا هو السرّ في ما فهمه الأصحاب من مثل هذه الأخبار، وأجمعوا عليه من تقييد المؤونة بالسنة.

ولكن قد يشكل ذلك في ما لو كان له ضيعة تفيده في سنة دون سنة، كما يتّفق كثيراً ما في المزارع التي تزرع سنة، وتعطّل سنة لأن يكمل استعدادها للزراعة، فانّ مثل هذا الفرض لو قيل: إنها تفي بمؤونته؛ لا يراد منه مؤونة السنة، بل سنتين؛ لما أشرنا إليه من أنّ معنى وفائها بمؤونته استغناؤه بفائدتها في معاشه على الإطلاق، فلو لم يف ربحها إلّا لسنة يقال عرفاً: إنّها لا تفي بمؤونته، بل بنصفها، فيتّجه حينئذٍ اعتبار مؤونة السنتين بمقتضى ظواهر الأخبار.

اللهمّ إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه، وهو محل تأمّل؛ لانصراف كلمات المجمعين عن مثل الفرض.

وكذا يشكل اعتبار المؤونة في مثل الهبة والإرث ونحوه من الأمور الاتفاقية التي ليس من شأنها الاستمرار والتجدّد في كلّ سنة إن قلنا بثبوت الخمس فيه فإنّه لا يطلق عليه أنّه يفي بمؤونته إلّا مع تقييدها بحدّ معيّن كشهر أو شهرين، أو سنة أو سنتين، وهكذا، إلّا أن يتمسّك فيه بعدم القول بالفصل.

وكيف كان فقد ظهر بما ذكرنا وجه تقييد المؤونة بالسنة مع عدم وقوع التصريح به في الأخبار.

وإن أبيت عن إمكان استفادته من الأخبار بالتقريب المزبور، فكفاك دليلاً عليه إجماع الأصحاب، فهو ممّا لا إشكال فيه، ولكن

الإشكال في تفسير المؤونة وتحديدها وتحقيق مبدأ حولها.

أمّا تفسير المؤونة فقد صرّح غير واحد: بأنّ المراد بها كلّ ما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم، للأكل والشرب واللباس والمسكن والتزويج والخادم وأثاث البيت والكتب، وغير ذلك ممّا يعدّ مؤونة عرفاً، فتعمّ مثل الهبة والصلةوالصدقات والنذور، وغيرها من الأفعال الواجبة أو المندوبة، كزيارة المشاهد أو بناء المساجد والضيافة اللائقة بحاله، وما يدفعه إلى الظالم للأمن من ضرره، إلى غير ذلك من المقاصد العقلائية التي تصرف فيها الأموال لغرض ديني أو دنيوي.

وعن الغنائم أنّه قال: الظاهر أنّ تتميم رأس المال لمن احتاج إليه في المعاش من المؤونة كاشتراء الضيعة، والظاهر أنّه لا يشترط التمكّن من تحصيل الربح منه بالفعل، فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الأشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين، وكذلك اقتناء إناث أولاد الأنعام لذلك[١]. انتهى.

أقول: مساعدة العرف على عدّ مثل هذه الأشياء من مؤونته مشكلة، بل لا فرق عرفاً بين ادّخار عين الفائدة التي اكتسبها لأن يصرفها في المستقبل في نفقته، أو شراء ضيعة أو دار ونحوها، ممّا يحتاج إليه في ذلك الوقت، أو يشتري الضيعة ونحوها في هذه السنة لأن ينتفع بثمرها، أو يعيش بها أولاده في المستقبل؛ إذ لا يكفي في إطلاق اسم المؤونة مجرّد صرف الربح في مصرف حتى مع بقاء مقابله وعدم احتياجه إليه بالفعل، بل هو من قبيل مبادلة مال بمال أصلح بحاله وأعظم فائدة في ما يستقبل، فالمقابل بعينه حينئذٍ يندرج في ما استفاده هذه السنة ولم يصرفه

---

(١) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٣.

في مؤونتها.

نعم ما يحتاج إلى الانتفاع به بالفعل في تعيّشه من بستان أو غنم ونحوهما لا يبعد أن يعدّ عرفاً من المؤونة ، وكذا ما يحتاج إليه أرباب الصنائع في صنائعهم من الآلات والأدوات.

وكيف كان ، فالمدار على كونه لدى العرف من المؤونة ، ومع الشك في اندراجه فيها عرفاً ، يرجع إلى عمومات أدلّة الخمس في الغنائم والفوائد المكتسبة ، من الآية وغيرها ، مقتصراً في تخصيصها على القدر المتيقّن.

وكون المخصّص مجملاً لأجل تردّده بين الأقلّ والأكثر لا يقدح في الرجوع إلى العموم في موارد الشك إذا كان في كلام منفصل ، كما لا يخفى وجهه.

ثم إنّه قد قيّد غير واحد في فتاويهم ، ومعاقد إجماعاتهم المحكية ، المؤونة بالاقتصاد.

قال شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ : فإن أُريد به ما يقابل الإسراف فلا مضايقة ، وإن أُريدا به التوسّط ففي اعتباره نظر ، بل يمكن التأمّل في بعض أفراد الإسراف إذا لم يصدق عرفاً معه إضاعة المال ، وان كان شرعاً كذلك لدخوله عرفاً في المؤونة ، لكن الأقوى خلافه[1]. انتهى.

أقول : في قوّته تأمّل ؛ فإنّ المتبادر من مثل قوله ـ عليه السلام ـ : «الخمس بعد المؤونة»[2] إرادته في ما يفضل عمّا ينفقه في معاشه بالفعل ، نظير مؤونة التحصيل في الأرباح والمعادن وغيرها ، فالعبرة على الظاهر بما يتّفق حصوله في الخارج كيفما اتّفق.

---

(١) كتاب الخمس: ٥٣٣.

(٢) التهذيب ٤:١٢٣/٣٥٢ ، الاستبصار ٢:٥٥/١٨١ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١.

ودعوى: أنّ المتبادر من الروايات إنّما هو إرادة ما ينفقه في مقاصده العقلائية على النهج المتعارف لا على سبيل الإسراف قابلة للمنع ، إلّا أنّه ربما يظهر من كلماتهم دعوى الإجماع عليه.

وكيف كان ، فقد حكي[1] عن غير واحد كالعلّامة والشهيدين والمحقّق الثاني: التصريح بأنّه لو قتّر حسب له.

بل عن المناهل أنّه استظهر عدم الخلاف فيه[2].

فكأنّ محط نظرهم أنّ مفاد النصوص والفتاوى إنّما هو تعلّق الخمس بما عدا مقدار المؤونة ، فمقدار المؤونة مستثنى عمّا يتعلّق به الخمس سواء أنفقه أم لا.

وهو لا يخلو عن نظر؛ لما أشرنا إليه من أنّ المتبادر من الأخبار إنّما هو استثناء ما ينفقه بالفعل كمؤونة المعدن ونحوها ، لا استثناء مقدارها ، فلو تبرّع متبرّع بنفقته فالظاهر أنّه لا يحسب له ما يقابله من الربح ، فضلاً عمّا لو قتّر فيه ، كما صرّح به غير واحد من مشايخنا ـ رضوان الله عليهم ـ.

بل لا يبعد أن يقال: إنّه لو قصّر في أداء بعض التكاليف المتوقّفة على صرف المال ـ كالحجّ ونحوه في عام استطاعته ـ فزاد ربحه عن مؤونته ، وجب عليه الخمس في ما زاد. وان لم يكن يزيد عنه شيء على تقدير الحجّ وكون الحجّ واجباً عليه في هذه السنة ، أو كون تداركه في ما يستقبل واجباً عليه ، لا يوجب أن يعدّ عرفاً ما يجب صرفه فيه من مؤونة هذه السنة ، كي يستثنى من ربحها ، بل في كلّ سنة يصدر منه فعل

(١ و ٢) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٣ ، وراجع: تذكرة الفقهاء ٥: ٤٢٠ ـ ٤٢١ و ١: ٢٥٨ ، والبيان: ٢١٩ ، والدروس والروضة البهية ٢: ٧٦.

الحجّ يعدّ مؤونته من مؤونة تلك السنة ، فيستثنى من ربحها بالخصوص وإن حصلتْ الاستطاعة أو بعضها في ما سبق.

نعم لو لم يتمكّن في ما بعد أن يحجّ إلّا بحفظ هذا الربح لمؤونته لا يبعد أن يعدّ حينئذٍ من مؤونته في هذه السنة حيث يجب عليه حفظه لتفريغ ذمته عن الواجب ، كما لو وجب عليه أمر بنذر وشبهه ولم يتمكن من الخروج عن عهدته إلّا بجمع ما يفضل عن مؤونته من الأرباح في سنين متعدّدة ، فإنّه على الظاهر يعدّ حينئذٍ من المؤونة ، بل من أهمّها ، كما أنّ من جملة المؤونة بل من أهمّها : تفريغ ذمته عمّا عليه من الديون وأروش الجنايات والديات وقيم المتلفات.

نعم مع بقاء مقابل الدين حاله حال ما لو اشترى ذلك المقابل من ربح هذه السنة ، فإن احتاج إلى صرفه في مؤونته احتسب من مؤونته ، وإلّا فلا ، فلو اشترى طعاماً أو متاعاً أو دابّةً أو غير ذلك في السنين السابقة على ذمته ، أو على ثمن استقرضه من ثالث ولم يخرج عن عهدته إلى هذه السنة ، إمّا لعدم تمكّنه من الوفاء ، أو لعدم حلول أجله ، أو مسامحة ، فأدّاه في هذه السنة مع بقاء المقابل ، فإن احتاج إليه بالفعل بحيث لولاه لكان شراؤه بالفعل من مؤونته احتسب من مؤونته ، وإلّا فمن الفاضل ، فاحتساب وفاء الدين من المؤونة مشروط بعدم بقاء المقابل ، أو احتياجه إليه بالفعل لا مطلقاً ، كما يشهد به العرف.

ولا يعدّ على الظاهر جبر الخسارات ، أو تدارك النقص الوارد عليه بسرقة أو غصب ونحوه ، ولو في هذه السنة ، فضلاً عن السنين السابقة من المؤونة عرفاً.

نعم قد يتّجه الجبر والتدارك في ما يتعلّق بتجارة واحدة ، لا لكونه معدوداً من المؤونة ، بل لعدم صدق الاستفادة والربح في تجارة ، إلّا إذا

حصل له منها أزيد ممّا استعمله فيها ، ولا يلاحظ في إطلاق الربح والخسران كلّ جزئي جزئي من المعاملات بحياله تجارة مستقلّة ، بل لا يبعد أن يدّعى أنّ المنساق إلى الذهن من مثل قوله ـعليه السلام ـ: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[1] إرادته في الزيادة الحاصلة في أموالهم بالتجارة والصناعة ممّا لا يحتاجون إلى صرفه في معيشتهم في عامهم ، فيتّجه حينئذٍ جبر الخسارة والنقصان الواردة عليه في هذه السنة ولو في غير هذه التجارة ، ولكنه لا يخلو عن تأمّل ، فالأشبه ما عرفت.

ولو كان للشخص مال لا يتعلّق به الخمس ، ففي وجوب إخراج المؤونة منه أو من الربح ، أو منهما ، أوجه ، بل قيل[2]: أقوال ، خيرها أوسطها ، وفاقاً لما حكي[3] عن الشهيد والمحقّق الثانيين ، وصاحبي المدارك والذخيرة ، وشارح المفاتيح ، بل أغلب من تعرّض له ، بل هو مقتضى ظاهر كلّ مَنْ عبّر عن عنوان هذا القسم في فتواه ومعقد إجماعه : بما يفضل من الأرباح عن مؤونة السنة ؛ لأنّه هو الظاهر من الأخبار الدالّة على أنّ الخمس بعد المؤونة.

كخبر البزنطي قال: كتبت إلى أبي جعفر ـعليه السلام ـ: الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة ؟ فكتب: «بعد المؤونة»[4] فإنّ ظاهره إرادة المؤونة من المال الذي لولا استثناؤها لتعلّق به الخمس.

---

(١) التهذيب ٤: ٣٥٣/١٢٣ ، الاستبصار ٢: ١٨٢/٥٥ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣.

(٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٣٣.

(٣) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٣ ، وراجع: الروضة البهية ٢: ٧٧ ، وجامع المقاصد ٣: ٥٣ ، ومدارك الأحكام ٥: ٣٨٥ ، وذخيرة المعاد: ٤٨٤.

(٤) الكافي ١: ١٣/٥٤٥ ، الوسائل : الباب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١.

ونحوه قوله ـعليه السلامـ في خبر الهمداني: «الخمس بعد المؤونة»[١].

وقوله ـعليه السلامـ في رواية النيسابوري المتقدّمة[٢] الواردة في ما بقي من أكرار الحنطة بعد إخراج العُشر، ومؤونة الضيعة: «لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته» إذ الظاهر أنّ قوله ـعليه السلامـ: «ممّا» بيان لقوله: «منه».

وقوله ـعليه السلامـ في مكاتبة ابن مهزيار، الطويلة: «ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف وسدس ولا غير ذلك»[٣] إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة عليه، خلافاً لما حكي[٤] عن المحقّق الأردبيلي في مجمع البرهان، والمحقّق القمي في الغنائم فأوجبا إخراجها من المال الآخر؛ لإطلاق أدلّة الخمس المقتصر في تخصيصها بالنسبة إلى المؤونة على صورة الحاجة.

وفيه: أنّ إطلاق ما دلّ على استثناء المؤونة حاكم على تلك المطلقات.

ودعوى: جري هذه المطلقات مجرى الغالب من الاحتياج إلى أخذ المؤونة من الربح، فالتمسّك بها في الخروج عن إطلاقات الخمس في مثل الفرض مشكل، ممنوعة، بل الغالب وجود مال آخر يمكن الاستغناء به سنة أو سنتين وأزيد عن صرف الربح في المؤونة عند التجّار وأرباب

---

(١) الفقيه ٢:٢٢/٨٠، الوسائل: الباب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

(٢) تقدّمت في صفحة ٩٦.

(٣) التهذيب ٤:١٤١/٣٩٨، الاستبصار ٢:٦٠/١٩٨، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٤) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٣، وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ٤:٣١٨.

الصنائع[١] ، بل كثيراً ما يفضل عندهم من ربح السنة السابقة ما يفي بمؤونة السنة الجديدة بعد تخميسه ، وعلى تقدير التسليم فهو من باب غلبة الوجود ، فلا يوجب انصراف النصّ عنه.

لا يقال : إنّ مقتضى الجمود على ظاهر النصّ هو الالتزام بعدم تعلّق الخمس على مَنْ كان عنده ضيعة وتجارة ، أو صناعة لا يفضل ربح كلٍّ منها عن مؤونته ، ولكنه يفضل ربح المجموع فإنّه يصدق أنّ ربح ضيعته لا يفضل عن مؤونته ، وكذا ربح تجارته مع أنّه يجب عليه الخمس بلا شبهة ، فهذا يكشف عن جري الأخبار مجرى الغالب من انحصار مأخذ المؤونة في ما وقع السؤال عنه في الروايات.

لأنّا نقول : التعدّي عن مورد النصّ بتنقيح المناط ، والعلم بعدم مدخلية خصوصية المورد في الحكم ، وكون موضوع الحكم هو مطلق الربح المستفاد سواء كان من الضيعة أو التجارة أو غيرهما ، لا يقتضي إلغاء ظاهر النصّ من حيث الدلالة على اعتبار كون المؤونة من الربح.

هذا ، مع أنّ المؤونة لا تتعدّد ، فإذا دلّ الدليل على أنّه يجب على التاجر الخمس في ما يفضل من ربح تجارته عن مؤونته ، وورد نصّ أيضاً كذلك في مَنْ له ضيعة ، وتصادق العنوانان على مورد ـ كما هو المفروض ـ إن اعتبر مؤونته في ربح تجارته ، يفضل الآخر عن مؤونته ؛ إذ لا مؤونة له بعدُ ، وإن اعتبرها في ما استفاده من ضيعته ، يفضل ربح تجارته ، وإن اعتبرها في المجموع يفضل بعض من كلٍّ منها ، فما يفضل عنده يندرج في الموضوع الذي يتعلّق به الخمس على أيّ تقدير ، وهذا بخلاف ما لو كان عنده مال آخر لا يتعلّق به الخمس ، كما لا يخفى.

---

(١) في النسخة الخطية : الضياع.

فتلخّص ممّا ذكر: أنّ القول بوجوب اعتبار المؤونة من المال الآخر ضعيف مخالف لظواهر النصوص.

ولكن العبارة المحكية عن الأردبيلي ـ رحمه الله ـ غير مطلقة بالنسبة إلى المال الآخر، بل قال في ما حكي[1] عنه: الظاهر أنّ اعتبار المؤونة عن الأرباح إنّما هو على تقدير عدم غيرها، فلو كان عنده ما يموّن به من الأموال التي تصرف في المؤونة عادة، فالظاهر عدم اعتبارها في ما فيه الخمس، بل وكذا عن المحقق القمي: التصريح باختصاص الإشكال بالمال الآخر المستعدّ للصرف، دون مثل رأس المال[2].

فيحتمل أن يكون محطّ نظرهم ما كان من قبيل فواضل الأقوات أو الأطعمة والثياب المنتقلة إليه بإرث ونحوه، وأنّه ما دام عنده من هذا القبيل من المال المعدّ للصرف في المؤونة ليس له اعتبار مؤونته في ما فيه الخمس، لا بمعنى أنّ عليه أن يجعل جميع مؤونته منه ولو كانت من غير جنسها، بل بمعنى أنّ عليه أن يستغني بما عنده عن صرف الربح في مثله، فإذا كان عنده مثلاً حنطة معدّة للأكل لا للتجارة، ليس له أن يضع من الربح بمقدار ما يصرفه منها في مؤونته، أو يدع هذه الحنطة ويشتري حنطة أُخرى من الربح، لا أنّه يجعل سائر مؤونته منها، فعلى هذا لا يخلو كلامهما عن وجه؛ لإمكان أن يقال: إنّ حاله حينئذٍ حال مَن كان عنده دار سكنى منتقلة إليه بإرث ونحوه، في أنّه لا يعدّ معها صرف الربح في شراء دار أُخرى أو إجارتها من مؤونته، فليتأمّل.

وأمّا القول باعتبارها من المجموع فلم يتحقق قائله ولم يعرف له وجه

---

(١) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٣٣.

(٢) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٣.

عدا مجرّد الاستحسان الذي لا ينبغي الالتفات إليه، خصوصاً في مقابل إطلاقات أدلّة الخمس، كما هو مستند القول الأول، أو ظواهر ما دلّ على أنّه بعد المؤونة، كما هو مدرك القول الثاني، والله العالم.

بقي الكلام في بيان مبدأ حول المؤونة وزمان تعلّق التكليف بالخمس، وسيأتي تحقيقهما عند تعرّض المصنّف ـ رحمه الله ـ لنفي اعتبار الحول في الخمس إن شاء الله.

﴿السادس﴾ ممّا يجب فيه الخمس: ﴿إذا اشترى الذمّي أرضاً من مسلم، وجب فيها الخمس﴾ عند ابني حمزة وزهرة، وأكثر المتأخّرين من أصحابنا، كما في الجواهر[1]، بل في الروضة: نسبته إلى الشيخ والمتأخّرين أجمع[2]، بل عن التذكرة والمنتهى وكنز العرفان، نسبته إلى علمائنا، كما عن بعضهم[3]، أو إلى أصحابنا كما عن بعض آخر منهم[4]، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه[5].

والأصل في هذا الحكم صحيحة أبي عبيدة الحذّاء، قال: سمعت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ يقول: «أيّما ذمّي اشترى من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس»[6].

---

(١) جواهر الكلام ١٦:٦٥، وراجع: الوسيلة: ١٣٧، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية):٥٠٧.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦:٦٥، وراجع: الروضة البهية ٢:٧٣.

(٣و٤) راجع: جواهر الكلام ١٦:٦٥ وكتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٣٦ و٥٦٧، وانظر: تذكرة الفقهاء ٥:٤٢٢ ومنتهى المطلب ١:٥٤٩، وكنز العرفان ١:٢٤٩ وفيه النسبة الى الأصحاب.

(٥) حكاه عنها صاحب الجواهر فيها ١٦:٦٥، وراجع: الغنية (ضمن الجوامع الفقهية):٥٠٧.

(٦) التهذيب ٤:١٢٣/٣٥٥، والفقيه ٢:٢٢/٨١، الوسائل: الباب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

وعن المفيد في باب الزيادات من المقنعة، مرسلاً عن الصادق -عليه السلام- أنّه قال: «الذمّي إذا اشترى من مسلم الأرض فعليه فيها الخمس»[١].

وفي المدارك بعد أن نسب هذا الحكم إلى الشيخ وأتباعه، واستدلّ عليه: بالصحيحة المزبورة قال: وحكى العلّامة في المختلف عن كثير من المتقدمين، كابن الجنيد والمفيد وابن أبي عقيل وسلّار وأبي الصلاح أنّهم لم يذكروا هذا القسم، وظاهرهم سقوط الخمس فيه، ومال إليه جدّي -قدّس سرّه- في فوائد القواعد، استضعافاً للرواية الواردة بذلك، وذكر في الروضة تبعاً للعلّامة في المختلف أنّها من الموثّق.

وهو غير جيّد؛ لأنّ ما أوردناه من السند من أعلى مراتب الصحة فالعمل بها متعيّن، لكنّها خالية من ذكر متعلّق[٢] الخمس صريحاً ومصرفه.

وقال بعض العامة: إنّ الذمّي إذا اشترى أرضاً من مسلم وكانت عشرية ضوعف عليه العشر وأُخذ منه الخمس. ولعلّ ذلك هو المراد من النصّ[٣]. انتهى.

أقول: والإنصاف أنّ هذا الاحتمال هو في حدّ ذاته -بعد الالتفات إلى خصوصيات المورد من عدم اندراج موضوع الحكم في الغنائم والفوائد التي تعلّق بها هذا الحكم في الشريعة، واختصاصه بشراء الأرض دون غيرها، وكون المقصود بهذا الحكم بيان ما هو وظيفة الحاكم من مؤاخذته

---

(١) حكاه البحراني في الحدائق الناضرة ١٢: ٣٦٠، وراجع: المقنعة: ٢٨٣.

(٢) جاء في متن المصدر بدل متعلّق: مصرف. وفي هامشه كما في المتن.

(٣) مدارك الأحكام ٥: ٣٨٥-٣٨٦.

به كسائر الحقوق المتعلّقة بالأراضي الخراجية لا وجوبه عليه على حدّ وجوب الزكاة وخمس الغنائم وغيره من التكاليف التي يلتزم فيها بكون الكفّار مكلّفين بها، ومعاقبين عليها، ولكنهم غير ملتزمين بها ما داموا كفاراً ـ في غاية القوة، إلّا أنّ الالتفات إليه مع مخالفته لإطلاق النصّ، خصوصاً مع استلزامه لحمل الرواية على التقيّة، مخالف للأُصول والقواعد الشرعية من التعبّد بظواهر النصوص ما لم يثبت خلافها.

نعم لو علم معروفيّة الفتوى التي نقلها عن بعض العامّة في زمان الباقر ـ عليه السلام ـ، لا يبعد أن يدّعى صلاحيتها لصرف النصّ عن ظاهره بالحمل على ما قيل ولو تقيّة، ولكنه لم يثبت، فالالتزام بظاهر النصّ على ما يقتضيه إطلاقه ـ كما هو المعروف بين المتأخّرين ـ أشبه بالقواعد.

ثمّ إنّ متعلّق الخمس على ما يظهر من النصّ خصوصاً ممّا أرسله المفيد ـ رحمه الله ـ هو نفس ما اشتراه الذمّي أعني رقبة الأرض، لا حاصلها أو قيمتها على ذمته.

وأمّا مصرفه: فالمعروف بين من أثبته هو: مصرف خمس الغنيمة، بل لم ينقل الخلاف فيه عن أحد، بل صرّح بعض[1] بإجماعهم عليه؛ لانصراف إطلاق الخمس إلى إرادة الخمس المعهود إمّا بدعوى صيرورته حقيقةً فيه في عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ، كالزكاة وغيرها من أسامي العبادات، أو لمعهوديته الموجبة لصرف الإطلاق إليه حيث إنّه لو كان غيره مراداً لوجب بيانه، فعدم البيان في مثل المقام كاشف عن إرادة المعهود.

---

(١) وهو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٦٧.

وما تجده في النفس من الوسوسة فيه فليس ذلك إلّا لتطرّق الاحتمال المزبور من تشريع هذا الحكم لاستيفاء الحق المتعلّق بالأراضي العُشرية من الزكاة أو الخراج ، وإلّا فلو علم بإرادته من نفس الأرض التي يشتريها الذمّي أو قيمتها ولو لم تكن من أرض الخراج ، بل ولا من المزارع -كما يقتضيه إطلاق النصّ- فلا يكاد يتوهّم منه إلّا إرادة خمسها لأصحاب الخمس المعروفين في الشريعة -زاد الله شرفهم- كما يؤيّد ذلك فهم الأصحاب وعدم نقل خلاف فيه من أحد ، والله العالم.

ثم إنّ مقتضى الجمود على ظاهر النصّ والفتوى قصر الحكم المزبور على خصوص ما لو اشتراها الذمّي من مسلم ، ولكن صرّح كاشف الغطاء بعمومه لما تملكها منه بعقد معاوضة كائنةً ما كانت دون الانتقال المجاني.

وعن ظاهر الشهيدين عمومه حتى في الانتقال المجاني.

قال شيخنا المرتضى -رحمه الله-: وهل الحكم المذكور يختصّ بالشراء ، كما هو ظاهر المشهور ، أو يعم مطلق المعاوضة ، كما اختاره كاشف الغطاء ، أو مطلق الانتقال ولو مجّاناً ، كما هو ظاهر الشهيدين ؟ فيه إشكال: من اختصاص النصّ والفتوى بالشراء ، ومن عمومه عرفاً لسائر المعاوضات ، ومن أنّ المناط هو الانتقال ، كما يستفاد من نقل أقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة ، حيث إنّ ظاهر الأقوال المذكورة عن العامة في مقابل الإمامية هو: مطلق الانتقال.

مضافاً إلى الاستدلال على مذهب الإمامية في المنتهى بقوله: لنا: أنّ في إسقاط العشر إضراراً بالفقراء ؛ فإن تعرّضوا لذلك ضوعف عليهم (فأخرج الخمس)(١).

---

(١) ورد بدل ما بين القوسين في النسخة الخطية: فالخمس. وفي الطبع الحجري: بالخمس. وفي

ويؤيده: ما رواه الشيخ عن أبي عبيدة الحذّاء ـ فذكر الرواية المتقدمة[١] ـ.

وهذا الاستدلال وإن كان في غاية الضعف من وجوه لا تخفى، إلّا أنّه لا يخرج بذلك عن الدلالة.

على أنّ مراد المستدلّ، بل غيره من القائلين الذين استدلّ لهم بذلك هو: مطلق الانتقال، ولأجل ما ذكرنا عنون المسألة في المفاتيح: بالأرض المنتقلة إلى الذمّي، ونسب الحكم فيها إلى الأكثر. والمسألة لا تخلو عن إشكال[٢]. انتهى.

أقول: فالاقتصار في الحكم المخالف للأصل على مورد النصّ أشبه بالقواعد. مع أنّ دعوى أنّ المناط هو مطلق الانتقال إنّما يتّجه لو علم أنّ المقصود بشرع هذا الحكم هو استيفاء الحق المتعلّق بالأرض المنتقلة إليه من عُشر أو خراج، كما يلوح به الاستدلال المحكي عن المنتهى، وهو لا يناسب ثبوته لأرباب الخمس، ولا تعلّقه بمطلق الأرض التي يشتريها الذمّي، كما تقدمت الإشارة إليه، فهو حكم تعبّدي محض يشكل التخطّي عن مورده.

اللّهم إلّا أن يصرف النصّ عن ظاهره: بحمله على إرادة تضعيف العشر في الأراضي العشرية، فيتّجه حينئذٍ التعدّي عن مورده بتنقيح المناط، ولكنه هدمٌ للأساس، كما لا يخفى.

المصدر في الموضع الأول منه كما في النسخة الخطية، وكلاهما تصحيف. وفي الموضع الثاني من المصدر كما أثبتناه، وهو موافق لما في المنتهى ١: ٥٤٩، وهو الصحيح.

(١) تقدمت في صفحة ١٣٨.

(٢) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٣٧ و٥٦٧، وراجع: كشف الغطاء: ٣٦١، والبيان: ٢١٧، والروضة البهية ٢: ٧٢، ومفاتيح الشرائع ١: ٢٢٦.

ثم إنّ مقتضى إطلاق النصّ والفتوى عدم اختصاص الحكم بأرض الزراعة ، بل مطلق الأرض التي اشتراها الذمّي من مسلم ولو أرض المسكن والبساتين ونحوهما ، كما هو صريح جماعة ، خلافاً لما حكي[1] عن الفاضلين في المعتبر والمنتهى ، فخصّاه بأرض الزراعة ، واستجوده في المدارك[2] ؛ نظراً إلى شيوع إطلاق اسم الأرض على أرض الزراعة ، وعدم تعارف التعبير عن الدار والمسكن والبساتين ونحوها إلّا بأساميها الخاصة ، فلو سئل عمّا يملكه فلان ، فقيل له : شيء من الأرض ، أو أمر عبده بشراء شيء من الأرض ، لا يتبادر منه إلّا إرادة المزرع.

وفيه : أنّ هذا إنّما هو لأجل المناسبات المغروسة في الذهن المقتضية للصرف في خصوصيّات الموارد ، ولذا لا ينصرف إليها في مثل قولهم : « الأرض تطهّر باطن النعل » وقوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ : (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)[3] إلى غير ذلك من الموارد.

والحاصل : أنّ نفس الأرض من حيث هي مهما أُطلقت لا ينسبق إلى الذهن منها إلّا نفسها من حيث هي ، وإنّما ينسبق إلى الذهن بعض أنواعها في بعض الموارد لقرائن حالية ونحوها ، وفي ما نحن فيه لا مقتضي للصرف عن الأرض البياض التي اشتراها لأن يعمّرها داراً أو مسكناً أو بستاناً ونحوه وإن لم تكن بالفعل قابلةً للزرع ولا معدودةً لدى العرف من أرض الزراعة.

---

(١) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٧ ، وراجع: المعتبر ٢: ٦٢٤ ، ومنتهى المطلب ١: ٥٤٩.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٨٦.

(٣) الفقيه ١: ١٥٥/ ٧٢٤ ، الخصال ١: ٢٩٢/ ٥٦ ، الوسائل : الباب ٧ من أبواب التيمم ، الحديث ٢ و٤.

نعم ربما تنصرف عن الأراضي المشغولة بالفعل بالعمارة والأشجار ونحوها ممّا يطلق عليه بالفعل اسم الدار والحمام والبستان ونحوه، لا لانصراف اسم الأرض عن أرضها، بل لأنّ دخول الأرض في المبيع في مثل هذه الأشياء إنّما هو بالتبع، فهي بعنوان أرضيتها غير متعلّقة للشراء، بل بعنوان جزئيّتها للحمام مثلاً، ولذا لا يقال عرفاً: اشترى الأرض؛ بل يقال: اشترى الحمام.

فإن أراد الفاضلان بأرض الزراعة خصوصها فدعوى الانصراف ممنوعة. وإن أرادا بها ما يقابل الأرض المشغولة التي لا يطلق على شرائها اسم شراء الأرض، فهو لا يخلو عن وجه وإن كان دعوى الانصراف عن أرض الدار والحمام ونحوها أيضاً إذا كانت بعنوان أرضيّتها متعلّقة للشراء، كما لو كانت عمارتها مثلاً لشخص، وأرضها لشخص آخر، فاشترى أرضها من صاحبها دون عمارتها، أو اشترى مجموعهما من صاحبيهما على وجه تكون أرضها بهذا العنوان ملحوظةً بالشراء لا تخلو عن تأمّل، بل منع.

فيتّجه حينئذٍ التفصيل بين ما لو اشترى ذمّي أرضاً من مسلم ولو أرض دار أو حمام أو دكان ونحوه، أو اشترى نفس الدار والحمام والدكان فعليه الخمس في الأوّل حيث يصدق عليه أنّه اشترى أرضاً بخلاف الثاني.

لا يقال: إنّه إذا ثبت في الأول يثبت في الثاني أيضاً؛ لعدم القول بالفصل.

لأنّا نقول: كثير من الأصحاب لم يعبّروا إلّا بمثل ما ورد في النص، فكلامهم أيضاً كالنصّ ينصرف عن مثل الفرض، فمن أين يعلم التزامهم بثبوت الخمس فيه؛ كي يمكن ادّعاء عدم القول بالفصل؟

وأشكل منه دعوى تنقيح المناط ؛ لما أشرنا إليه آنفاً من كون الحكم تعبّديّاً محضاً ، ولذا أشكل التخطّي عن مورد النصّ إلى سائر أنحاء الانتقال ، فكيف يمكن القطع بالمناط.

فالإنصاف أنّ القول بوجوب الخمس في مثل الفرض لا يخلو عن إشكال لا لدعوى كون شراء الأرض في مثل هذه الموارد ضمنيّاً وهو خلاف ما يتبادر من النصّ ؛ فإنّها ممنوعة ؛ إذ لا فرق بين الشراء الضمني والاستقلالي في صدق شراء الأرض ، بل لكونه تبعيّاً كغيرها من أجزاء الدار من الجص والآجر والأحجار والأخشاب ونحوها ممّا لا يكون بعناوينها الخاصة مقصودةً بالشراء.

هذا ، ولكن قد يغلب على الظنّ أنّ كلّ من قال بثبوت الخمس في أرض الدار ونحوها لو اشتراها مستقلّةً قال به لو انتقلت إليه تبعاً لشراء الدار ، إلّا أنّ التعويل على مثل هذا الظنّ في استكشاف رأي المعصوم من فتاوى الأصحاب مشكل ، فالمسألة موقع تردّد.

والأشبه بالقواعد هو الاقتصار في الحكم المخالف للأصل على مقدار دلالة الدليل وهو كل مورد يصحّ أن يطلق عليه في العرف أنّه اشترى الأرض من غير مسامحة أو تأوّل.

(١)

﴿سواء كانت ممّا فيه الخمس كالأرض المفتوحة عنوة﴾ حيث يصحّ بيعها ، كما لو باعها الإمام في مصالح المسلمين ، أو باعها أهل الخمس من سهمهم الذي وصل إليهم ، أو غير ذلك من الموارد التي يصحّ بيعها ، بل قد يقال في المبيع منها تبعاً للآثار ، بناءً على حصول الملك للمتصرّف بذلك وإن كان يزول بزوال تلك الآثار ، كما عن جمع من المتأخّرين[1] التصريح به .

(١) كما في جواهر الكلام ١٦:٦٦.

وفيه تأمّل ، بل منع ؛ فإنّا إن سلّمنا صدق اسم الملكية على مثل هذا الحقّ ، فنقول : إنّ المتبادر من النصّ إنّما هو الشراء الموجب لانتقال الأرض إليه على الإطلاق ، خصوصاً لو لم نقل بجواز تعلّق الشراء بنفس الأرض من حيث هي إلّا بالتبع ، لا بعنوان كونه شراء الأرض ، كما يظهر وجهه ممّا مرّ آنفاً.

فما ذكره شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ بعد أن نفى الإشكال عن ثبوته على تقدير الملكية ، تبعاً للآثار ما لفظه : وإن قلنا : بأنّ المملوك نفس الآثار ، وإنّما يصحّ بيع العين في ضمن الآثار ، فيقع الإشكال في تعلّق الخمس من أنّ الذمّي لا يملك أرضاً حتّى يخرج خُمسها ، ومن صدق أنّه اشترى أرضاً ولو تبعاً وإن لم يملكها حقيقةً ، ولذا يقال : إنّه اشترى الأرض المفتوحة عنوة ، فعليه الخمس باعتبار استحقاق الأرض تبعاً للآثار فتقابل الأرض من حيث إنّها مستحقّة غير مملوكة بمال ، فعليه خمس ذلك المال(١). انتهى ؛ لا يخلو عن نظر.

وإطلاق شراء الأرض عرفاً في مثل المقام إن كان فهو إمّا من باب المسامحة أو من حيث إنّه يرونها ملكاً حقيقياً للمتصرّف ، وما يؤخذ منهم من الخراج إنّما يؤخذ منهم ظلماً وعدواناً ، ولذا لا يستنكرون سرقته أو إنكاره ، أو أنّهم يرونه من قبيل الحقوق المتعلّقة بأموالهم من حيث الحراسة ونحوها.

والحاصل : أنّ من يرى من العرف أنّ ما يؤخذ منه الخراج بمنزلة أُجرة الأرض لا يقول إنّه اشترى الأرض إلّا تجوّزاً ، فلا ينبغي التأمّل في خروجه عن موضوع النصّ ، فضلاً عن منصرفه.

---

(١) كتاب الخمس : ٥٣٧.

﴿ أو ﴾ كانت ممّا ﴿ ليس فيه ﴾ الخمس ﴿ كالأرض التي أسلم عليها أهلها ﴾ لإطلاق الدليل.

فما عن المحقّق الأردبيلي وبعض مَنْ تبعه من المناقشة في الأول: بعدم جواز بيع الأرض المفتوحة عنوةً؛ لعدم ملك أحد بالخصوص لها، ولزوم تكرار الخمس فيها[1]؛ فكأنّه في غير محلّه؛ لما أشرنا إليه من صحّة بيعها في بعض الصور.

وأمّا تكرار الخمس فلا محذور فيه بعد اختلاف جهتي الوجوب، خصوصاً لو تعلّق الشراء بها بعد تخميسها.

ونظيره في الضعف: توهّم اختصاصه بالأوّل بحمل النصّ على إرادة الخمس المتعلّق بها في الأصل، وأنّه يجب استيفاؤه من الذمّي، وليس حالها حال سائر ما يملكه الذمّي ابتداءً ممّا يتعلّق به الخمس من المعادن ونحوها ممّا يقرّر على مذهبه؛ لظهور النصّ في كونه حكماً تعبّدياً مسبّباً عن شراء الذمّي لها من مسلم مطلقاً، فلا دخل له بخمس أصلها كي يتوهم اختصاصه بمورد ثبوته.

ولا يسقط هذا الخمس ببيعها ثانياً لمسلم وإن كان الأوّل، بل وكذا لا يسقط لو ردّها إليه بالإقالة؛ لأنّها فسخ من حينها، فلا يؤثّر في إسقاط الحق الثابت بسبب سابق عليه، بل قد يقال بعدم سقوطه أيضاً في ما لو ردّها بخيار كان له بشرط أو غيره؛ لإطلاق النصّ.

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل، خصوصاً في مثل خيار المجلس؛ لإمكان دعوى أنّ المتبادر من النصّ الشراء الغير المتزلزل.

ثمّ لو قلنا بثبوته، فيشكل ردّه بناءً على تعلّقه بالعين ـ كما هو

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٦٦، وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣١٩.

الأظهر- إلّا برضى البائع بقبول ما عداه، أو بإرضاء أرباب الخمس بقبول قيمته على إشكال ينشأ من أنّ صيرورة بعضه مستحقاً للغير بمنزلة التصرّفات المسقطة للخيار، ولكنّه لا يخلو عن بحث.

وكذا لا يسقط بإسلامه بعد صيرورة الأرض ملكه، بخلاف ما لو أسلم قبل تمام العقد أو حصول القبض في ما لو كان القبض شرطاً في تأثيره.

ولو تملّك ذمّي من مثله فأسلم البائع قبل الإقباض أُخذ من الذمّي الخمس على ما صرّح به بعض[1].

ولكنّه لا يخلو عن نظر؛ لخروجه عن منصرف النصّ.

ثمّ إنّ وجوب الخمس على الذمّي حكم تعبّدي شرعي ليس جهل المشتري به موجباً لخياره في فسخ البيع من حيث تضرّره، فإنّ نفس المعاملة من حيث هي ليست ضرريّةً؛ كي يثبت فيها الخيار، كما لا يخفى.

ويتخيّر مَنْ إليه أمر الخمس بين أخذ رقبة الأرض وبين [أخذ][2] ارتفاعها من إجارة وحصة مزارعة ونحوهما، كما صرّح به غير واحد، ولكن ينبغي تقييده عند إرادة الأُجرة ونحوها برضى الذمّي؛ فإنّ له الخروج عن عهدة الخمس بدفعه من العين، فلا يجب عليه الالتزام بالأُجرة لو أرادها أرباب الخمس.

وعن الحدائق أنّه قال: الأقرب: التخيير إذا لم تكن الأرض مشغولةً بغرس أو بناء، وإلّا تعيّن الأخذ من الارتفاع.

وطريقه أن تقوّم الأرض مع ما فيها بالأجرة، وتقوّم الأُجرة على ما

---

(١) وهو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٦٧.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

للمالك وعلى خمس الأرض ، فيأخذ مستحقّ الخمس ما يخصّ الخمس من الأُجرة[١] . انتهى .

وهو جيّد ؛ إذ ليس لأهل الخمس إلزامه بقلع الغرس أو البناء بعد كونه موضوعاً بحق ، فليس لهم إلّا الرضى ببقائه بالأُجرة ، ولا حاجة حينئذٍ إلى تقويم نفس الأرض إلّا إذا توقّف معرفة أُجرتها على معرفة قيمتها ؛ إذ الأجرة قد تختلف باختلاف القيمة ، وليس للذمّي دفع القيمة عوضاً عن خمس الأرض إلّا برضى مستحقّه.

وعليه فهل هو بمنزلة شرائه منه ثانياً حتى يثبت فيه أيضاً الخمس ؟ وجهان ، أوجههما : العدم ؛ فإنّ هذا لا يعدّ في العرف شراءً للخمس الذي هو من الأرض ، بل هو لديهم خروج عن عهدة الخمس المتعلّق بالأرض التي اشتراها بدفع قيمته ، فلا يندرج عرفاً في المعاوضات ، فضلاً عن أن يطلق عليه اسم الشراء ، والله العالم.

﴿السابع﴾ ممّا يجب فيه الخمس : ﴿الحلال إذا اختلط بالحرام ولا يتميّز﴾ أحدهما ، ولا يعرف صاحبه ولو إجمالاً في قوم محصورين ، ولا قدره ولو إجمالاً بأنّه أقلّ من الخمس أو أكثر ، بل كان مردّداً بينهما ﴿وجب فيه الخمس﴾.

فهاهنا صور أربع :

الأولى : أن يكون قدر الحرام المختلط بالحلال وصاحبه كلاهما مجهولين ، ففي هذه الصورة قال في المدارك : قد قطع الشيخ وجماعة

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦ : ٦٨ ، وراجع : الحدائق الناضرة ١٢ : ٣٦٢.

بوجوب إخراج الخمس، وحلّ الباقي بذلك[١]. بل عن بعض نسبته إلى المشهور[٢]، بل عن ظاهر الغنية أو صريحها دعوى الإجماع عليه[٣].

واستدلّ له بجملة من الأخبار:

منها: ما عن الصدوق في الخصال بسنده ـ الصحيح ـ إلى الحسن بن محبوب عن عمّار بن مروان، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: «في ما يخرج من المعادن والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز الخمس»[٤].

ومنها: خبر الحسن بن زياد عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «إنّ رجلاً أتى أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ، فقال: يا أمير المؤمنين إنّي أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه، فقال: أخرج الخمس من ذلك المال، فإنّ الله عزّوجلّ[٥] قد رضي من المال بالخمس، واجتنب ما كان صاحبه يُعلم[٦]»[٧].

وفي دلالة هذه الرواية على المدّعى تأمّل؛ فإنّه يظهر من ذيلها أنّها وردت في من أصابه مال من شخص آخر لم يكن ذلك الشخص مبالياً في كسبه بالحلال والحرام، وكانت أمواله مجتمعةً من الحلال والحرام، فيحتمل أن يكون المراد بالخمس هو الخمس المعروف الذي قد رضي الله

---

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٨٧، وراجع: النهاية: ١٩٧، والمبسوط ١: ٢٣٦.

(٢) حكاه عن صاحب المفاتيح في الجواهر ١٦: ٧٠، وراجع: مفاتيح الشرائع ١: ٢٢٦.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٧٠، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٧.

(٤) الخصال ١: ٢٩٠/ ٥١، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٥) في التهذيب وهامش النسخة: تعالى.

(٦) في التهذيب والنسخة الخطية: يعمل بدل يعلم.

(٧) التهذيب ٤: ١٢٤/ ٣٥٨، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

تعالى في كلّ مال استفاده من حيث كونه غنيمةً ، لا من حيث كونه ممّا لا يعرف حلاله من حرامه.

وأمّا من هذه الجهة فله المهنّا ووزره على الآخر ، كما يناسبه التعليل ، ضرورة أنّ الله تعالى رضي من المال الذي اكتسبه بالخمس ، لا من مال الغير الذي استولى عليه عدواناً ، فعلى هذا التقدير يمكن تطبيق ما في الخبر على القواعد بتنزيله على الغالب من عدم إصابة مال ذلك الشخص كلّه إليه ، واحتمال كون ما وصل إليه من جلاله ولو بعيداً ، كما هو الشأن في ما يؤخذ من السارق والعامل.

ويحتمل وروده في ما كان حلاله وحرامه باعتبار اشتماله على الربا ونحوه ممّا ورد في كثير من الأخبار العفو عنه في مثل الفرض ، كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال : أتى رجل أبي فقال : إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعرف أنّ فيه ربا وأستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي به ، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا : لا يحلّ لك أكله ، فقال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ : «إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً ربا ، وتعرف أهله فخُذْ رأس مالك ، وردّ ما سوى ذلك ، وإن كان مختلطاً فكُلْه هنيئاً ؛ فإنّ المال مالك ، واجتنب ما كان صاحبه يصنع» (١) الحديث ، إلى غير ذلك من الأخبار التي سنشير إلى بعضها.

هذا ، مع إمكان أن يكون الحكم في الواقع في ما يؤخذ من مثل العامل والسارق إباحته للآخذ ما لم يعلم حرمته بالتفصيل وإن علم إجمالاً بعدم

---

(١) الكافي ٥ : ١٤٥ / ٥ ، التهذيب ٧ : ١٦ / ٧٠ ، الفقيه ٣ : ١٧٥ / ٧٨٩ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب الربا ، الحديث ٣.

خلوصه من حرام لم يتميّز عينه، ولا يعرف صاحبه، وصيرورته مضموناً على خصوص الغاصب الذي صيّره ممتنع الإيصال إلى صاحبه، كما ستأتي الإشارة إلى كونه قولاً في المسألة، إلّا أنّ الالتزام به لأجل مخالفته للقواعد لا يخلو عن إشكال وإن كان قد يعضده بعض الأخبار الواردة في الربا وغيره.

والحاصل: أنّ استفادة المدّعى من هذه الرواية من حيث هي مع قيام هذا الاحتمال لا تخلو عن إشكال.

ومنها: ما عن الفقيه مرسلاً، قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين ـعليه السلام ـ، فقال: يا أمير المؤمنين أصبت مالاً أغمضت فيه أفلي توبة؟ قال: «إيتني بخمسه» فأتاه بخمسه، فقال: «هولك إنّ الرجل إذا تاب تاب ماله معه»[١].

وفيه: أنّه لا دلالة فيه على أنّ ما أخذه منه من الخمس من حيث اختلاطه بالحرام، بل ظاهر ذيله أنّ توبته سبب حلّية ماله لا تخميسه، فيحتمل وروده في مَنْ لم يكن محترزاً في معاملاته عن مثل الربا، كما ورد في عدّة من الأخبار زوال أثره بالتوبة، كرواية أبي المعزا عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ قال: «كلّ ربا أكله الناس بجهالة ثمّ تابوا فإنّه يقبل منهم التوبة» وقال: «لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلالاً، كان حلالاً طيّباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه ربا فليأخذ رأس ماله، وليردّ الربا، وأيّما رجل أفاد مالاً كثيراً قد أكثر فيه من الربا فجهل ذلك ثمّ عرفه بعد، فأراد أن ينزعه، فما مضى فله، ويدعه في ما يستأنف»[٢].

---

(١) الفقيه ٢: ٢٢/ ٨٣، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٢) الكافي ٥: ١٤٥/ ٤ وفيه: عن أبي المعزا عن الحلبي. الوسائل: الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢.

وعن الحلبي -في الصحيح- نحوه إلى قوله: «فليأخذ رأس ماله»[١].

وصحيحة محمد بن مسلم قال: دخل رجل على أبي جعفر-عليه السلام- من أهل خراسان قد عمل الربا حتى كثر ماله، ثم سأل الفقهاء، فقالوا: ليس يقبل منك شيء إلّا أن تردّه على أصحابه، فجاء إلى أبي جعفر -عليه السلام- فقصّ عليه قصّته، فقال أبو جعفر-عليه السلام-: «مخرجك من كتاب الله «فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله»[٢] والموعظة: التوبة[٣]» الى غير ذلك من الروايات التي ورد فيها تفسير الموعظة الواقعة في آية الربا: بالتوبة.

وهذه الروايات وإن لا يخلو الالتزام بمفادها عن إشكال كما يأتي تحقيقه في محلّه، إلّا أنّ الخبر المزبور أيضاً بظاهره ليس إلّا كإحدى هذه الروايات، فلا يفهم منه أنّ ما أخذه منه من الخمس لم يكن إلّا لأجل اجتماع ماله من الحرام والحلال، بل قضيّة تعليل حلّيّته بالتوبة خلافه، فليتأمّل.

ومنها: خبر السكوني الذي رواه المشايخ الثلاثة مسنداً، والمفيد في المقنعة مرسلاً عن أبي عبد الله -عليه السلام-، قال: «أتى رجل إلى أمير المؤمنين -عليه السلام- فقال: إنّي اكتسبت مالاً أغمضت في مطالبه[٤] حلالاً وحراماً وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال منه والحرام، وقد اختلط عليّ، فقال أمير المؤمنين -عليه السلام-: تصدّق بخمس مالك، فإنّ الله

(١) التهذيب ٧:١٦/٦٩، الوسائل: الباب ٥ من أبواب الربا، ذيل الحديث ٢.

(٢) سورة البقرة ٢، الآية ٢٧٥.

(٣) التهذيب ٧:١٥/٦٨، الوسائل: الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٧.

(٤) بهامش النسخة الخطية الطبعة الحجرية -كما في الفقيه-: طلبه خ ل.

رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال لك حلال»[1].

ونوقش فيه: بما أشار إليه وإلى جوابه شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ بعد أن ادّعى ثبوت الحقيقة الشرعية أو المتشرّعة للخمس في عصر الصادق ـ عليه السلام ـ بقوله: نعم، الظاهر من الرواية الثالثة ـ يعني الخبر المزبور ـ إرادة المعنى اللغوي، سيّما بملاحظة الأمر بالتصدّق به، فإنّ الصدقة وإن أُطلق في كثير من الأخبار على الخمس ـ كما قيل ـ إلّا أنّ ظهوره في غيره أقوى من ظهور لفظ الخمس في المعنى المعهود، بل أمره بالتصدّق من دون طلب نصفه المختصّ قرينة على عدم إرادة الحق الخاص.

واحتمال إذنه في صرف حقّه المختص إلى شركائه مدفوع ـ مضافاً إلى ظهور الكلام في الفتوى دون الإذن ـ: بأنّ التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الإذن لخصوص السائل، إلّا أنّ ذلك كلّه مندفع بظهور قوله ـ عليه السلام ـ في ذيل الرواية: «فإنّ الله قد رضي من الأشياء بالخمس» ومن المعلوم أنّ خمساً آخر غير الخمس المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء، فضلاً عن الأشياء[2]. انتهى.

أقول: في اندفاع ذلك كلّه بما ذكره نظر، خصوصاً مع معهودية الصدقة إجمالاً في الشريعة في ما لا يعرف صاحبه، فإنّ الخمس المصطلح ليس مفهوماً مبائناً لمفهوم الخمس، فالمقصود بذيل الخبر الإشارة إلى أنّ الخمس المعهود أيضاً كالصدقة مندرج تحت هذه الكلية، وهي أنّ الله تعالى رضي من عباده في ما سلّطهم عليه من ماله بدفع خمسه على حسب ما أمرهم به في موارده، ففي سائر الموارد أمرهم بصرفه إلى السادة، وفي هذا

(١) الكافي ٥: ١٢٥/٥، الفقيه ٣: ١١٧/٤٩٩، التهذيب ٦: ٣٦٨/١٠٦٥، المقنعة: ٢٨٣ وفيها نحوه، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

(٢) كتاب الخمس: ٥٤٠.

المورد إلى الفقراء بمقتضى ظاهر الصدر، فلا منافاة.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ ظهور سائر الأخبار، خصوصاً خبر ابن مروان[1] في الخمس المعهود أقوى من ظهور هذه الرواية في الصدقة المعهودة، فتحمل هذه الرواية أيضاً عليه بعد العلم بوحدة التكليف لو لم نقل بأنّ التخيير أولى منه في مقام الجمع، كما سيأتي التنبيه عليه عند التكلّم في ما يقتضيه الجمع بين شتات الأخبار وإرجاع بعضها إلى بعض، فليتأمّل.

ومنها: ما عن المفيد[2] في الزيادات أنّه أرسل عن الصادق ـ عليه السلام ـ، عن رجل اكتسب مالاً من حلال وحرام، ثمّ أراد التوبة من ذلك، ولم يتميّز له الحلال بعينه من الحرام، فقال: «يخرج منه الخمس وقد طاب، إنّ الله طهّر الأموال بالخمس».

وهذه الرواية لا قصور في دلالتها؛ فإنّ ظاهرها إرادة الخمس المعروف، وأنّه هو السبب لطهارته، ولكنها ضعيفة السند بالإرسال.

ويؤكّد وهنها: عدم التزام المفيد ـ رحمه الله ـ بمضمونها حيث نسب[3] إليه أنّه لم يوجب هذا الخمس.

فعمدة ما يصح الاستناد إليه لإثبات الخمس في المال المختلط بالحرام من حيث كونه كذلك هو خبر عمّار بن مروان، وهو كالصريح في إرادة الخمس المعروف، ولكنّه رواه في المستند عن الخصال بسنده إلى ابن أبي عمير، ثم قال بعد ذكر أخبار الباب ما لفظه:

---

(١) الخصال: ٢٩٠/٥١، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٤٠، وراجع: المقنعة: ٢٨٣.

(٣) الناسب هو: العاملي في مدارك الأحكام ٥: ٣٨٨، وراجع: المقنعة: ٢٧٦.

أقول: أمّا الخمس بالمعنى المعهود، فالظاهر عدم ثبوته فيه؛ لأنّ الأصل ينفيه، والروايات المذكورة غير ناهضة لإثباته.

أمّا رواية الخصال: فلأنّ الرواية على النحو المذكور إنّما هو ما نقله عنه بعض المتأخّرين.

وقال بعض مشايخنا المحقّقين: وذكر الصدوق في الخصال في باب ما يجب فيه الخمس رواية كالصحيحة إلى ابن أبي عمير عن غير واحد عن الصادق -عليه السلام-، قال: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة» ونسي ابن أبي عمير الخامس.

وقال مصنّف هذا الكتاب: الخامس الذي نسيه: مال يرثه الرجل وهو يعلم أنّ فيه من الحلال والحرام، ولا يعرف أصحابه، فيؤدّيه إليهم، ولا يعرف الحرام بجنسه، فيخرج منه الخمس، انتهى.

وأنا تفحّصت عن الخصال فوجدت الرواية فيه في باب ما فيه الخمس من بعض نسخه هكذا: «الخمس في المعادن والبحر والكنوز» ولم أجد الرواية بالطريقين المذكورين فيه مع التفحّص عن أكثر أبوابه، وفي بعض آخر كما نقله عنه بعض مشايخنا، ولعلّ نسخ الكتاب مختلفة، ومع ذلك لا يبقى فيه حجّة، مضافاً إلى عدم صراحتها في الوجوب[1]. انتهى كلام صاحب المستند.

أقول: في الوسائل روى عن الصدوق في الخصال عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله -عليه السلام- يقول: «في ما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز

---

(١) مستند الشيعة ٢: ٧٥-٧٦.

الخمس[١].

وعن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن أبي عمير الخامس[٢]. انتهى.

وفي الحدائق[٣] روى أيضاً خبر ابن مروان عن الخصال موصوفاً سنده بالقوّة.

فما نقله في المستند عن بعض مشايخه إنّما ذكره الصدوق في خبر ابن أبي عمير، فلا دخل له بما رواه عن ابن مروان، بل لعلّ هذه الرواية هي مستنده في ما ذكره في تفسير الخامس الذي نسيه ابن أبي عمير، فقوله: مال يرثه الرجل من أبيه إلى آخره، من باب التمثيل، وإلّا فلا يظنّ بالصدوق أن يقول بهذا التفسير باجتهاده، فإنّه رجم بالغيب، ومن المستبعد أن يكون له مستند آخر غير ما أورده في كتابه.

وكيف كان فما نقله عن مشايخه لا يوجب وهناً في ما رواه عنه في الوسائل وغيره عن ابن مروان، إلّا أنّه يظهر من قوله: وأنا تفحّصت؛ إلى آخره: أنّه لم يجد خبر ابن مروان بهذا المتن في النسخ التي تصفّحها مع فحصه عنه في مظانّه.

وهذا أيضاً غير قادح بنقل مَنْ نقله عنه؛ فإنّ عدم وجدانه ليس أمارة قطعية على عدم وجوده، مع احتمال سقطه عن تلك النسخ، فإنّه أقوى من

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦، وراجع: الخصال: ٥١/٢٩٠.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧، وراجع: الخصال: ٥٣/٢٩١.

(٣) الحدائق الناضرة ١٢: ٣٦٤.

احتمال الزيادة والدسّ في النسخ التي روى عنها في الوسائل وغيره.

والحاصل: أنّه لا ينبغي الاستشكال في الرواية من هذه الجهة ، فهذه الرواية هي عمدة ما يصحّ الاستناد إليه في هذا الباب ، ويستكشف بها وجه الخمس المأمور به في خبر الحسن وغيره من الأخبار المتقدّمة التي ناقشنا في دلالتها[1] على إرادته من حيث الاختلاط بإجمال وجهه ، بل إشعار بعضها أو ظهوره في خلافه ؛ لصراحة هذه الرواية في أنّ الحلال المختلط بالحرام أحد الأقسام التي يتعلّق بها الخمس ، فيرتفع بها الإجمال عن تلك الأخبار.

ثمّ إن المراد بثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام هو أنّ الشارع جعل تخميسه بمنزلة تشخيص الحرام ، وإيصاله إلى صاحبه في كونه موجباً لحلّ الباقي ، وجواز التصرّف فيه ، فليس ثبوت الخمس فيه كثبوته في الكنز ونحوه في كونه بالفعل مملوكاً لبني هاشم وإن كان قد يوهمه خبر ابن مروان في بادئ الرأي حيث جعله في عداد ما فيه الخمس ، ولكنه غير مراد منه على الظاهر ؛ فإنّه لا يستقيم إلّا على تقدير الالتزام بصيرورة ما فيه من الحرام عند الجهل بمالكه ملكاً لمالك الحلال على حسب ما يملكه من سائر ما يغتنمه ممّا يتعلّق به الخمس ، فتسميته حراماً على هذا التقدير إنّما هي بعلاقة ما كان ، وإلّا فهو بالفعل حلال ، كسائر ما يستفيده ممّا يجب فيه الخمس.

وهذا كما تراه خلاف ظاهر هذه الرواية ، فضلاً عن مخالفته للأُصول والقواعد التي يشكل مخالفتها بمثل هذه الرواية ، مضافاً إلى ظهور خبر السكوني والمرسل المتقدّمين[2] ، في ما ذكر من أنّ الشارع جعل إخراج

---

(١) في النسخة الخطية: دلالته. وما أثبتناه من الطبعة الحجرية.

(٢) تقدّما في صفحة ١٥٣ و١٥٥.

خمسه خمساً كان أو صدقة هو السبب في حلّية الباقي.

فالذي يتحصّل من مجموع النصوص والفتاوى بعد إرجاع بعضها إلى بعض، إنّما هو شرعية الخمس لتحليل المال الممتزج بالحرام، لا كون المال مشتركاً بينه وبين أرباب الخمس.

فمن هنا قد يقوى في النظر عدم التنافي بين هذه الأخبار وبين ما ورد في جملة من الأخبار من الأمر بالتصدّق في ما لا يعرف صاحبه[1]، لا لما قيل من أنّ تلك الأخبار وردت في المال المتميّز دون الممتزج حتى تتحقّق المعارضة؛ لما ستعرف في حكم الصورة الآتية من ضعف هذا القول، وكونه جموداً محضاً، بل لأنّ مفاد تلك الأخبار ليس إلّا جواز التصدّق بعين المال الذي لا يعرف صاحبه، أو بثمنه، وهذا شيء لا ينافيه أخبار الخمس؛ فإنّ مفاد أخبار الخمس ليس إلّا أنّ صرف خمس مجموع ذلك المال المختلط بالحرام إلى أرباب الخمس كتمييز عين الحرام، وإيصاله إلى صاحبه مبرئ للذمّة، وموجب لحلّية الباقي، ولا منافاة بينهما؛ فإنّ من الجائز أن يكون التصدّق بعين مال الغير أيضاً لدى إمكانه (مُبرئاً للذمّته)[2]. كما لو تصدّق بجميعه على الفقير من باب الاحتياط، أو دفع جميعه إليه على أن يكون ما فيه من مال الغير صدقة، ثمّ صالحه عمّا فيه من حقّه بشيء كتخميسه، موجباً للخروج عن عهدة ما فيه من مال الغير، وليس الأمر بالخمس أو الصدقة في مثل المقام ظاهراً في الوجوب العيني؛ كي يكون وجوب كلٍّ منهما منافياً للآخر، بل هو مسوق لبيان ما به تتحقّق براءة الذمّة من مال الغير، ويباح له التصرّف في ما عداه، فالأمر بإخراج خمس ذلك

(١) أنظر على سبيل المثال: التهذيب ٦: ٣٩١/ ١١٧١، الوسائل: الباب ٥ من كتاب اللقطة، الحديث ٣.

(٢) كذا في النسخة الخطّية والطبعة الحجرية. والظاهر زيادة ما بين القوسين.

المال خصوصاً مع اقترانه بما في الأخبار من التعليل بأنّ الله قد رضي من الأشياء بالخمس ليس إلّا بمنزلة ما لو قال: لو أخرجت خمس ذلك المال يحلّ لك الباقي، لا أنّه يجب عيناً عليك إخراج خمسه تعبّداً.

وقد عرفت أنّ المراد بثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام في خبر ابن مروان[1] أيضاً بحسب الظاهر ليس إلّا إرادة هذا المعنى، فلا ينافيه جواز التصدّق بجميع ذلك المال أو بجميع ما فيه من الحرام في ضمن المجموع، كما أنّ ما ورد فيه الأمر بالتصدّق بما عنده من المال الذي لا يعرف صاحبه؛ غير منافٍ لذلك؛ فإنّه لا يفهم منه أيضاً الوجوب العيني لوروده في مقام توهّم الحظر، فلا يفهم منه أزيد من الجواز، ولكن يفهم وجوبه من خصوصية المورد حيث إنّ مقتضى الأصل حرمة التصرف في مال الغير إلّا بالوجه المرخوص فيه، لا من دلالة لفظ الأمر، فلا منافاة حينئذٍ بين أخبار الخمس وأخبار الصدقة، ومقتضاهما الالتزام بإباحته امّا بصرف خمسه إلى أرباب الخمس أو التصدّق بجميع ما فيه من الحرام بأيّ وجه أمكن، كما أنّا لو قلنا بظهور خبر السكوني[2] في التصدّق بالخمس لا الخمس المصطلح، كما يقتضيه الإنصاف، لكان مقتضى الجمع بينه وبين غيره ـ ممّا ظاهره إرادة الخمس المعروف كخبر ابن مروان ـ هو الالتزام بجواز كلٍّ منهما، وكون المكلّف مخيّراً بين التصدّق بخمسه أو صرفه في مصرف الخمس المصطلح، فالقول به غير بعيد إن لم ينعقد الإجماع على خلافه، فليتأمّل.

وكيف كان فالأحوط ـ كما صرّح به غير واحد ـ صرفه في فقراء

---

(١) تقدم في صفحة ١٥٦.

(٢) تقدّم في صفحة ١٥٣.

بني هاشم وإن قلنا بانحصار مصرفه في الصدقة ؛ إذ الظاهر عدم حرمة هذه الصدقة عليهم ، بل في خبر السكوني ، الذي هو مستند هذا القول إيماء إليه ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

وقد ظهر بما أشرنا إليه ـ من أنّ الخمس في هذا القسم ليس من قبيل خمس الكنوز وسائر أقسام الغنيمة في كونه حقّاً فعلياً ثابتاً لبني هاشم ـ أنّه لا منافاة بين هذا الخمس وبين الأخبار الحاصرة للخمس في ما عداه ؛ إذ ليس في الحلال المختلط بالحرام من حيث هو الخمس ، ولكن الشارع جعل صرف خمسه إلى أرباب الخمس بمنزلة إيصال مال الغير إليه في كونه مطهّراً لهذا المال ، وكفى بكونه كذلك مصحّحاً لأن يعدّ في عداد ما فيه الخمس ، كما في خبر ابن مروان ، وإلّا فهو في الحقيقة ليس منها.

وكون عدده في هذا الخبر مع اشتماله على هذا القسم خمسة لا ينافي ما في بعض الأخبار الحاصرة له في ما عداه من ثبوته أيضاً في خمسة ، مع خلوّه عن هذا القسم ، فإنّ أحد الخمسة التي أريد من تلك الأخبار: الملاحة ؛ وهي في هذه الرواية مندرجة في المعادن فلا منافاة ، فليتأمّل.

تنبيهان

الأوّل: قال شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ : لو ظهر المالك بعد إخراج الخمس فهل يضمن الدافع ، كما صرّح به الشهيدان في الروضة والبيان ، أم لا ، كما عن الرياض والمدارك والذخيرة ؟ قولان: من قاعدة اليد ؛ وكون الإذن في التخميس في مقام بيان سبب إباحة التصرّف في الباقي ، فلا يفيد رفع الضمان.

نعم ، غايته رفع الإثم ، مضافاً إلى النصّ بالضمان في أمثاله من

التصدّق بمجهول المالك واللقطة، ومن أنّ ظاهر التعليل في قوله ـعليه السلامـ: «إنّ الله رضي من الأموال بالخمس» أنّ ولاية الخليط المجهول مالكه انتقل مع جهل المالك إلى الله سبحانه وقد رضي عن الخليط بالخمس، فإخراجه مطهّر للمال، ومبرئ للذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال وبين الشارع تقدّس ذكره، وهذا بخلاف مسألة التصدّق بمجهول المالك واللقطة، فإنّ الظاهر أنّ التصدّق بهما إنّما هو عن صاحبه بإذن الشارع في إيقاع هذا العمل للمالك شبه الفضولي، وأين هو من إيصال المال إلى ولي مالكه؟ كما يستفاد من تعليل أخبار الباب.

مع أنّ التصدّق بمجهول المالك جائز؛ لجواز إبقائه أمانةً، أو تسليمه إلى الحاكم، فلا ينافي الضمان، بخلاف دفع هذا الخمس، فإنّه واجب، ويبعد معه الضمان[1]. انتهى كلامه ـقدّس سرّهـ.

وهو جيّد، إلّا أنّ ما ذكره في ذيل عبارته من أنّ هذا الخمس واجب، ويبعد معه الضمان، ينافيه ما ذكره في وجه الضمان من أنّ الإذن في التخميس في مقام بيان سبب إباحة التصرّف في الباقي؛ لأنّ وجوبه على هذا التقدير شرطي لا شرعي، وثبوت الضمان معه أقرب من ثبوته مع الصدقة الصادرة عن إذن الشارع، خصوصاً مع عدم كون يده في الموارد التي ورد فيها الأمر بالصدقة يد ضمان، بخلاف المقام.

مع أنّا قد أشرنا آنفاً إلى إمكان الالتزام بعدم تعيّنه بل كونه مخيّراً بين التصدّق وصرف خمسه في بني هاشم إن لم ينعقد الإجماع على خلافه، فعمدة ما يصحّ الاستناد إليه لرفع الضمان هو ما ادّعاه من استفادته من

---

(١) كتاب الخمس: ٥٤٠، وراجع: الروضة البهية ٢: ٦٨، والبيان: ٢١٨، ورياض المسائل ١: ٢٩٥، ومدارك الأحكام ٥: ٣٨٩، وذخيرة المعاد: ٤٨٤.

الأخبار بالتقريب الذي ذكره ، فليتأمّل.

الثاني : قال شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ وفاقاً لغير واحد ـ ما لفظه : لو كان الحلال ممّا فيه الخمس لم يسقط بإخراج هذا الخمس ؛ لعدم الدليل على سقوطه ، فيجب حينئذٍ أوّلاً هذا الخمس ، فإذا حلّ لمالكه وطهر عن الحرام أخرج خمسه ، ولو عكس صحّ ، لكن تظهر الفائدة في ما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير الهاشمي ، وحينئذٍ فليس له العكس ، وكيف كان فالقول بوحدة الخمس ـ كما يحكى[1] ـ ضعيف جدّاً.

ولعلّه لإطلاق قوله ـ عليه السلام ـ : «وسائر المال لك حلال».

ولا يخفى أنّه من حيث اختلاط الحرام ، لا من كلّ جهة ، ولذا لو كان زكويّاً لم تسقط زكاته[2]. انتهى.

أقول : تعدّد الخمس بتعدّد أسبابه هو الذي تقتضيه إطلاقات أدلّته ، ولكن قد يشكل ذلك بناءً على إرادة الخمس المصطلح من خبر السكوني ، الذي ورد فيه الأمر بالتصدّق بخمس ماله ، فإنّ حمله على إرادته من حيث الاختلاط مع وروده في المال المجتمع بالكسب في الأزمنة السابقة ، الذي يتعلّق به خمس الاكتساب أيضاً غالباً لا يخلو عن بُعْدٍ ، خصوصاً مع ما فيه من التعليل بـ «إنّ الله رضي من الأشياء بالخمس».

وقياسه على سائر الحقوق المتعلّقة بماله ممّا يختلف معه نوعاً ومستحقّاً قياس مع الفارق.

نعم ، هذا متجه في ما لو أُريد به الصدقة لا الخمس المصطلح ، كما نفينا البُعْد عنه.

وكيف كان ، فالأظهر ما ذكروه من عدم سقوط خمس الاكتساب ونحوه

---

(١) راجع: الجواهر ١٦: ٧٦.

(٢) كتاب الخمس: ٥٤١.

بهذا الخمس وإن قلنا بظهور الخبر المزبور في الاكتفاء به بناءً على إرادة الخمس منه ؛ إذ لم تثبت إرادة هذا المعنى منه ، كما تقدّمت الإشارة إليه ، والله العالم.

الصورة الثانية: ما إذا علم مقدار الحرام ولم يعرف صاحبه ، فقد صرّح غير واحد بأنّه يتصدّق به سواء كان بقدر الخمس أو أقلّ أو أكثر ، بل ربّما يظهر عدم الخلاف فيه.

واستدلّ له : بجملة من الأخبار ، كرواية عليّ بن أبي حمزة ، قال : كان لي صديق من كتّاب بني أُميّة ، فقال لي : استأذن لي على أبي عبد الله -عليه السلام- ؛ فاستأذنت له عليه ، فأذن له ، فلمّا أن دخل سلّم وجلس ، ثمّ قال : جعلت فداك إنّي كنت في ديوان هؤلاء القوم ، فأصبت من دنياهم مالاً كثيراً أغمضت في مطالبه ،فقال أبو عبد الله -عليه السلام- : «لولا أنّ بني أُميّة وجدوا لهم من يكتب ، ويجبي لهم الفيء ، ويقاتل عنهم ، ويشهد جماعتهم لما سلبوا حقّنا ، ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئاً» قال : فقال الفتى : جعلت فداك فهل لي مخرج منه؟ قال : «إن قلت لك تفعل» ؟قال: أفعل ؛ قال له : «فاخرج من جميع ما اكتسبت[1] في ديوانهم ، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ، ومن لم تعرف تصدّقت به ، وأنا أضمن لك على الله عزّوجلّ الجنّة» فأطرق الفتى طويلاً ، ثمّ قال له : لقد فعلت جعلت فداك . قال ابن أبي حمزة فرجع الفتى معنا إلى الكوفة ، فما ترك شيئاً على وجه الأرض إلّا خرج منه حتى ثيابه التي كانت على بدنه ، قال : فقسمت له قسمةً واشترينا له ثياباً وبعثنا إليه بنفقة ، قال : فما أتى عليه إلّا أشهر قلائل حتى مرض ، فكنّا نعوده ، قال : فدخلت يوماً وهو في السّوق ،

(١) في التهذيب وهامش النسخة والحجرية: كسبت.

قال: فيفتح عينيه، ثم قال لي: ياعلي وفى لي والله صاحبك، قال: ثم مات، فتولينا أمره فخرجت حتى دخلت على أبي عبد الله -عليه السلام-، فلما نظر إليّ قال لي «ياعلي وفينا والله لصاحبك» قال، فقلت: جعلت فداك والله هكذا قال والله لي عند موته[1].

وصحيحة يونس بن عبد الرحمن، المرويّة عن الكافي والتهذيب، قال: سئل أبو الحسن الرضا -عليه السلام- وأنا حاضر، فقال له السائل: جعلت فداك، رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله، ورحلنا إلى منازلنا، فلمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأيّ شيء نصنع به؟ قال: «تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة» قال: لسنا نعرفه، ولا نعرف بلده، ولانعرف كيف نصنع، قال: «إذا كان كذا فبعه وتصدّق بثمنه» قال له: على مَن جعلت فداك؟ قال: «على أهل الولاية»[2].

ورواية فيض بن حبيب صاحب الخان، قال: كتبت إلى العبد الصالح -عليه السلام-: قد وقعت عندي مائتا درهم وأربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثةً فرأيك[3] في إعلامي حالها وما أصنع بها وقد ضقت بها ذرعاً؟ فكتب «اعمل بها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج»[4].

---

(١) الكافي ٥: ١٠٦/٤، التهذيب ٦: ٣٣١/٩٢٠، الوسائل: الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) الكافي ٥: ٣٠٩/٢٢، التهذيب ٦: ٣٩٥/١١٨٩، الوسائل: الباب ٧ من أبواب كتاب اللقطة، الحديث ٢.

(٣) في النسخة الخطية والطبع الحجرية: ورأيك. وما أثبتناه من المصادر.

(٤) الكافي ٧: ١٥٣ (باب ميراث المفقود) الحديث ٣، وفيه: نصر بن حبيب، التهذيب ٩: ٣٨٩/١٣٨٩، الاستبصار ٤: ١٩٧/٧٤٠، الوسائل: الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٣.

ولعلّ أمره بالعمل بها وإخراجها قليلاً قليلاً ؛ لعلمه بحاجته ، فأمره بالعمل لينتفع به.

ويحتمل أن يكون من قبيل ميراث مَن لا وارث له ممّا هوملك للإمام -عليه السلام- ، فيكون أمره بهذا النحو من التصدّق ترخيصاً له بهذا النحو من التصرّف.

كما يؤيّد هذا الاحتمال : رواية محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار عن أبي الحسن -عليه السلام- ، عن رجل صارفي يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثاً كيف يصنع بالمال ؟ قال : «ما أعرفك لمن هو» يعني لنفسه[(١)][(٢)].

وقد ورد أيضاً في بعض الأخبار الواردة في ميراث مَن لا وارث له : الأمر بالتصدّق ، فيحتمل أن تكون هذه الرواية أيضاً منها.

ويؤيّد المطلوب أيضاً بعض الروايات الواردة في بيع تراب الصياغة والتصدّق بثمنه ، مثل : خبر علي بن ميمون الصائغ ، المروي عن الكافي ، قال : سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عمّا يكنس من التراب فأبيعه فما أصنع به ؟ قال : «تصدّق به فإمّا لك وإمّا لأهله»[(٣)] الحديث.

وعن الشيخ بإسناده عن علي الصائغ ، قال : سألته عن تراب الصوّاغين وإنّا نبيعه ، قال « أما تستطيع أن تستحلّه من صاحبه؟» قال ، قلت : لا ، إذا أخبرته أتّهمني ؛ قال : «بعه» قلت : بأيّ شيء؟ قال : «بطعام» قلت : فأيّ شيء

---

(١) في المصادر : نفسه.

(٢) التهذيب ٩ : ١٣٩٣/٣٩٠ ، الاستبصار ٤ : ٧٤١/١٩٨ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى ، الحديث ١٢.

(٣) الكافي ٥ : ٢٤/٢٥٠ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب الصرف ، الحديث ١.

أصنع به ؟ قال : «تصدّق به إمّا لك وإمّا لأهله»[١] الحديث.

وربما يستشعر من بعض الأخبار كون الصدقة بالمال الذي يتعذّر إيصاله إلى صاحبه من الأمور المعروفة لدى السائلين ، مثل : ما رواه الشيخ بإسناده عن معاوية بن وهب قال : سئل أبوعبد الله ـعليه السلامـ عن رجل كان له على رجل حق ففقد ولا يدري أحيّ هو أم ميّت ، ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد ، قال : «اطلبه» قال : إنّ ذلك قد طال فأُصدّق به ؟ قال : «اطلبه»[٢] فإنّه يستشعر منه أنّ أمره بالطلب لرجاء إيصاله إليه ، وإلّا لكان يرخّصه في التصدّق.

ويؤيّده أيضاً : الأخبار الكثيرة الواردة في التصدّق باللقطة وما هو بمنزلتها.

منها : رواية حفص بن غياث ، قال : سألت أبا عبد الله ـعليه السلامـ ، عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً ، واللصّ مسلم أيردّه عليه ؟ قال : «لايردّه، فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل ، وإلّا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرّفها حولاً ، فإن أصاب صاحبها ردّها عليه ، وإلّا تصدّق بها ، فإن جاء طالبها بعد ذلك خيّره بين الأجر والغرم ، فإن اختار الأجر فله الأجر ، وإن اختار الغرم غرم له ، وكان الأجر له»[٣] إلى غير ذلك من الأخبار المشعرة أو الظاهرة في أنّ حكم المال المجهول مالكه الصدقة ممّا يقف عليه المتتبّع.

---

(١) التهذيب ٦:٣٨٣/١١٣١ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب الصرف ، الحديث ٢.

(٢) الكافي ٧:١٥٣/٢ ، الفقيه ٤:٢٤١/٧٦٩ ، التهذيب ٩:٣٨٩/١٣٨٨ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى ، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ٦:٣٩٦/١١٩١ ، الفقيه ٣:١٩٠/٨٥٦ ، الوسائل : الباب ١٨ من أبواب كتاب اللقطة ، الحديث ١.

ولكن ربّما يظهر من صحيحة ابن مهزيار ـ الطويلة ـ أنّ المال الذي لا يعرف صاحبه يجوز تملكه حيث عدّه من جملة الغنائم والفوائد التي يجب فيها الخمس، فقال فيها: «والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء، والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدوّ يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب»[1] الحديث.

كما أنّه قد يستشعر ذلك من بعض الأخبار المتقدمة[2]، التي ورد فيها الأمر بتخميس المال الذي أُغمض في مطالبه، كما تقدّمت الإشارة إليه.

فعلى هذا يكون حاله بعد اليأس عن صاحبه ـ كما هو مورد الأخبار ـ حال اللقطة التي ورد فيها أيضاً أخبار مستفيضة دالّة على جواز تملكها بعد التعريف متعهداً بالخروج عن عهدتها على تقدير مجيء صاحبها.

ولكن قد يشكل التعويل على هذا الظاهر بعد مخالفته للمشهور أو المجمع عليه؛ إذ لم ينقل القول بإباحة مال الغير عند تعذّر إيصاله إلى صاحبه عدا ما حكي[3] عن المحقّق الأردبيلي في كتاب الصيد والذباحة من شرحه من نسبة القول بإباحة الحرام المختلط بالحلال الغير المتميّز عينه ولا المعروف صاحبه إلى القيل؛ وهو مع أنه خارج عن مورد الصحيحة لا يخرجها عن الشذوذ.

هذا، مع أنّ الصحيحة بنفسها منصرفة عمّا لو استولى على مال الغير عدواناً، ثمّ جهل صاحبه، فلا يبعد أن يكون المراد بالمال الذي يوجد

---

(١) التهذيب ٤: ١٤١/٣٩٨، الاستبصار ٢: ٦٠/١٩٨، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٢) تقدّمت في صفحة ١٥٣.

(٣) الحاكي هو النراقي في المستند ٢: ٧٦.

ولا يعرف له صاحب ما كان مثل اللقطة والكنز ونحوه ممّا لا يبعد الالتزام بإباحته بعد اليأس عن صاحبه.

والأولى ردّ علمها إلى أهله ، والرجوع في حكم ما لا يعرف صاحبه الى أخبار الصدقة ، كما هو المشهور.

ولكن قد يناقش في تناولها للمقام : بأنّ موردها المال المتميّز ، فإلحاق الممتزج به قياس.

ففي الحدائق بعد أن نقل القول بوجوب الصدقة بمقدار الحرام في هذه الصورة ، أي : صورة العلم بقدره ، سواء كان أقلّ من الخمس أو أكثر ، وحكى عن المدارك اختياره ، قال ما لفظه :

وقيل بوجوب إخراج الخمس ثم الصدقة بالزائد في صورة الزيادة.

والظاهر أنّ مستند القول الأول هو الأخبار الدالّة على الأمر بالتصدّق بالمال المجهول المالك ، ومن أجل ذلك أخرجوا هذه الصورة من عموم النصوص المتقدّمة.

ولقائل أن يقول : إنّ مورد تلك الأخبار الدالّة على التصدّق إنّما هو المال المتميّز في حدّ ذاته لمالك مفقود الخبر ، وإلحاق المال المشترك به ، مع كونه [من ما][1] لا دليل عليه قياس مع الفارق ؛ لأنّه لا يخفى أنّ الاشتراك في [هذا][2] المال سارٍ في كلّ درهم درهم ، وجزءٍ جزءٍ منه ، فعزل هذا القدر المعلوم للمالك المجهول مع كون الشركة شائعة في أجزائه كما أنّها شائعة في أجزاء الباقي لا يوجب استحقاق المالك المجهول له حتى يتصدّق به عنه ، فهذا العزل لا ثمرة له ، بل الاشتراك باقٍ مثله قبل العزل.

فإن قيل : إنّه متى كان المال مشتركاً بين شريكين فإنّ لهما قسمته ،

(١،٢) زيادة أثبتناها من المصدر.

ويزول الاشتراك [بالقسمة] [١] ويتميّز حصة كلٍّ منهما عن الآخر.

قلنا: صحّة القسمة في الصورة المذكورة وزوال الاشتراك من حيث حصول التراضي من الطرفين على ما يستحقّه أحدهما في مال شريكه بما يستحقّه الآخر في حصّته، كما صرّح به الأصحاب، فهو في قوّة الصلح، بل هو صلح موجب لنقل حصّة كلٍّ منهما للآخر، وهذا غير ممكن في ما نحن فيه، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، كما لا يخفى.

وأمّا القول الآخر، وهو: إخراج الخمس ثمّ الصدقة بالزائد في صورة الزيادة: ففيه ما في سابقه بالنسبة إلى الصدقة بالزائد في الصورة المذكورة.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الأظهر دخول هذه الصورة تحت إطلاق الأخبار المتقدّمة، وأنّه لا دليل على إخراجها [٢]. انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ ورود تلك الأخبار في المال المتميّز لا ينافي دلالتها على حكم ذلك المال من حيث هو؛ فإنّ خصوصية كونه متميّزاً ليست إلّا كسائر الخصوصيات التي لا مدخلية لها في الحكم.

نعم، قد يتخيّل مانعية الامتزاج عن الاجتزاء بالصدقة بمقدار الحرام؛ للوجه الذي ذكره في أثناء كلامه، ولكنك ستعرف فساده، خصوصاً بعد الالتفات إلى ورود الأمر في بعض الأخبار المتقدّمة [٣] ببيعه والتصدق بثمنه، فإنّه لا يبقى معه مجال لهذا التوهّم.

هذا، مع أنّ رواية ابن أبي حمزة [٤] موردها على الظاهر هو المال الممتزج ولو بمال غير المالك المجهول؛ إذ العادة قاضية بأنّ مثل هذا

---

(١) زيادة أثبتناها من المصدر.

(٢) الحدائق الناضرة ١٢: ٣٦٤-٣٦٥، وراجع: مدارك الأحكام ٥: ٣٨٩.

(٣) تقدم في صفحة ١٦٦.

(٤) تقدّمت الرواية في صفحة ١٦٤.

الشخص الذي وردت الرواية فيه لو لم يكن أصابه مال حلال خلطه بغيره في تلك المدة فلا أقلّ من خلط بعض ما اكتسبه من الحرام ببعض بحيث لم يبق أعيان أموال مَنْ يعرفه منهم متميّزة عمّا لا يعرف صاحبه، فيتأتّى حينئذٍ إشكال التعيين، كما لا يخفى، بل مقتضى إطلاق ما ورد في المتميّز: عدم الفرق بين بقائه على صفة التمييز أو امتزاجه أو اشتباهه بغيره من أمواله، غاية الأمر أنّ عليه حينئذٍ الاحتياط في مقام العمل لو لم تنفه قاعدة نفي الحرج ونحوه، كما لا يخفى.

لا يقال: إطلاق تلك الأخبار إنّما يقتضي جواز التصدّق بعينه أو ثمنه لو عرضه الاختلاط بعد أن جهل صاحبه دون ما إذا امتزج أوّلاً، ثم جهل صاحبه، كما هو الغالب في ما ورد فيه أخبار الخمس، فيمكن الفرق بينهما بصيرورة الأوّل بواسطة تنجّز التكليف بالتصدّق به لدى الجهل بصاحبه بمنزلة معلوم الصاحب كمال الزكاة والخمس، بخلاف الثاني.

لأنّا نقول: الأمر تعلّق بالتصدّق به بعنوان كونه مال الغير، مع أنّه ليس إلّا من باب الترخيص، كما تقدّمت الإشارة إليه آنفاً في كلام شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ، فلا يجعله بالفعل ملكاً للفقراء، كالزكاة والخمس حتى يصير بمنزلة معلوم الصاحب.

وثانياً: سلّمنا أنّ أخبار التصدّق قاصرة عن إفادته بالنسبة إلى صورة الامتزاج، ولكن أخبار الخمس أيضاً كذلك بالنسبة إلى مثل الفرض؛ فإنّ صورة العلم بمقدار الحرام تفصيلاً خارجة عن منصرفها جزماً.

نعم، خبر ابن مروان[1] مطلق، ولكن إطلاقه وارد مورد حكم آخر، فلا يفهم منه إلّا ثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام على سبيل

---

(١) تقدّم الخبر في صفحة ١٥٦.

الإجمال ، والقدر المتيقّن من مورده صورة الجهل بمقدار الحرام.

هذا ، مع ما في إيجاب الخمس في ما لو كان الحرام المختلط أقلّ قليل كواحد من الألف ، أو الاكتفاء بالخمس في عكسه ما لا يخفى من البُعْد المانع من صرف الروايات إليه ، فصورة العلم بالمقدار خارجة عن مورد كلا الحكمين ، فيرجع في حكمها إلى الأصل ، وهو: حرمة التصرّف في ملك الغير من غير رضاه ، ولكن له تخليص ماله بالقسمة برفع أمره إلى الحاكم إن كان ، وإلّا فعدول المؤمنين ، وإن تعذّر يتولّاه بنفسه ؛ لقاعدة نفي الضرر ، كما لو امتزج ماله بمال شخص غائب أو صغير أو مجنون أو مجهول يرجى معرفته ، فإنّ وجوب الخمس أو الصدقة أو غير ذلك إنّما هو بعد اليأس عن صاحبه ، فقبله خصوصاً مع غلبة الظنّ بوجدان صاحبه ليس له صرفه في الخمس أو الصدقة بلا شبهة ، بل عليه حفظه والفحص عن صاحبه ، وحيث إنّ إبقاءه كذلك مانع عن التصرّف في ماله ، وهو ضرر منفيّ في الشريعة ، له أن يرفع أمره إلى الحاكم ، ومطالبته بالتقسيم ، وتعيين مال الغائب المجهول ، ثم الفحص عن صاحبه ، فإن وجده فهو ، وإلّا فيندرج في موضوع أخبار الصدقة ، أو يفهم حكمه منها بتنقيح المناط.

فما ذكره في طيّ كلامه من توقّف تقسيمه على رضى الشريكين ، وبدونه يمتنع ، فلا يجدي التصدّق بمقدار الحرام في حلّية الباقي ، ضعيف ؛ فإنّ الحاكم يقوم مقام شريكه.

مع أنّ صحّة القسمة لا تنوط برضى كلٍّ من الشريكين ، بل لكلٍّ منهما إلزام صاحبه به ، فإن امتنع يتولّاه الحاكم الذي هو وليّ الممتنع.

فتلخّص لك أنّ القول بوجوب الخمس في هذه الصورة ، أي: صورة العلم بمقدار الحرام تفصيلاً ، سواء كان أقلّ من الخمس أو أكثر في غاية الضعف.

مع أنّه بحسب الظاهر مخالف للإجماع وإن أوهمه إطلاق بعضهم الخمس في الحلال المختلط بالحرام، ولكنه لا يظنّ بأحد منهم الالتزام به، ولذا خصّ غير واحد من أساطين الأصحاب عنوان المسألة بصورة عدم تميّز المقدار والمستحق.

ويتلوه في الضعف: القول بوجوب دفع ذلك المقدار خمساً لا صدقةً، قلّ أو كثر.

ولعلّه لدعوى استفادته من الأخبار التي ورد الأمر فيها بالخمس بتنقيح المناط، نظراً إلى أنّ الجهل بالمقدار إنّما يناسب تحديد مقداره بالخمس لا تخصيص مصرفه بأرباب الخمس، فيستكشف من ذلك أنّ قصره عليهم دون سائر الفقراء منشؤه عدم تميز عينه لا الجهل بقدره.

وفيه: أنّ كون الخمس الثابت في الحلال المختلط بالحرام تحديداً لمقدار الحرام المختلط، لا كونه حكماً تعبديّاً أمر حدسي غير مقطوع به، كما تقدمت الإشارة إليه مراراً، فضلاً عن أن يقطع أنّ مناط أصل الاستحقاق محض الاختلاط، والجهل بمالكه من غير أن يكون للجهل بمقداره دخل فيه.

وأضعف منه: القول بأنّه على تقدير زيادته على الخمس يصرف خمسه في مصرف الخمس، والزائد صدقة؛ إذ لا مقتضي لهذا التفصيل؛ فإنّه إمّا أن تتناوله أخبار الصدقة ولو بتنقيح المناط أو أخبار الخمس كذلك، أو لا يتناوله شيء منها، ويرجع في حكمه إلى الأصول، وعلى أيّ التقادير لا يتّجه هذا التفصيل، كما لا يخفى.

ولو كان مقدار الحرام مجهولاً تفصيلاً، ولكنه يعلم إجمالاً بأنّه أقلّ من الخمس أو أكثر، فالظاهر كونه بحكم ما لو علم كونه كذلك تفصيلاً في كونه خارجاً عن مورد أخبار الخمس.

أمّا صورة العلم بكونه أقلّ: فلظهور التعليل الوارد في الأخبار بـ «إنّ الله رضي من الأشياء بالخمس» في إرادته في غير هذه الصورة؛ لأنّ سوقه يشهد بوروده في مقام بيان التوسعة والتخفيف، فلا يناسبه الإلزام بالأكثر.

اللّهمّ إلّا أن يحمل الخمس على التعبّد المحض من غير أن يكون مربوطاً بقدر الحرام، ومنزّلاً منزلة إيصاله إلى صاحبه؛ كي ينافيه العلم بكونه أقلّ.

ولكنّك عرفت أنّ الالتزام بكونه كذلك في غاية الإشكال، مع مخالفته لظاهر المشهور أو المجمع عليه، فما استقربه في المناهل ـ على ما حكي [1] عنه من وجوب الخمس في هذه الصورة؛ لإطلاق الأخبار والفتاوى ـ ضعيف.

ويستكشف من عدم شمول النصوص والفتاوى لهذه الصورة: أنّ صورة العلم بكون الحرام أكثر من الخمس أيضاً كصورة العلم بأنّه أقلّ غير مقصودة بالروايات؛ إذ التفكيك بين الصورتين في إرادتهما من الروايات لا يخلو عن بُعْد، بل المقصود بها بحسب الظاهر هو صورة الجهل الذي يناسبه التحديد بالخمس شرعاً، أي ما كان حرامه مردّداً بين الأقلّ من الخمس والأكثر، كما لعلّه الغالب في موارد النصوص، دون ما إذا علم بأنّه أقلّ أو أكثر.

هذا، مع ما في إرادة صورة العلم بكونه أكثر كصورة العلم بكونه أقلّ من البعد حيث إنّ مقتضاها تحليل مال الغير مجّاناً، وهو كإلزامه بدفع الأكثر في صورة العلم بكونه أقلّ بعيد، فلا يكاد ينسبق إلى الذهن

---

(١) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٤١.

إرادتها من مثل هذه النصوص.

فالأظهر خروج كلٍّ من الصورتين عن مورد النصوص، فيتّجه فيهما ما عرفته في صورة العلم التفصيلي بمقدار الحرام من الصدقة.

ثم لو قلنا بشمول أخبار الخمس لصورة العلم بالزيادة، فمقتضاه الاقتصار على إخراج خمسه؛ لما في الأخبار من التصريح بأنّ سائر المال لك حلال[1] فاحتمال وجوب دفع الجميع خمساً، أو صرف خمسه في مصرف الخمس والزائد صدقة ضعيف.

وعلى المختار من وجوب الصدقة، فهل يقتصر على القدر المتيقّن، أو يتصدّق بما تيقّن معه بالبراءة؟ وجهان، قضية الأصل والاقتصار في رفع اليد عمّا تقتضيه اليد على المتيقّن هو الأول، ولكن الاعتماد على الأُصول والقواعد بعد أن علم إجمالاً بامتزاج ما في يده بالحرام مشكل.

وما يقال من أنّ العلم الإجمالي بامتزاج ما في يده بالحرام ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، فيرجع في المشكوك إلى الأُصول والقواعد؛ على إطلاقه لا يخلو عن نظر، كما أوضحناه في الأُصول، فالأحوط -إن لم يكن أقوى- هو التصدّق بما يحصل معه اليقين بالبراءة، والله العالم.

الصورة الثالثة: أن يعرف قدر الحرام وصاحبه، وحكمه الشركة في العين بنسبة المالين، فهذا ممّا لا إشكال فيه إذا كان صاحبه معروفاً بعينه.

وأمّا إذا كان مردّداً بين أشخاص محصورة، فقد يشكل الأمر حيث إنّ مقتضى قاعدة اليد وجوب إيصال مقدار الحرام إلى صاحبه، ولا يحصل

---

(١) الكافي ٥:١٢٥/٥، الفقيه ٣:١١٧/٤٩٩، التهذيب ٦:٣٦٨/١٠٦٥. الوسائل: الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

الجزم به إلّا بدفع مثله إلى كلٍّ منهم ، وهو ضرر عظيم.

ولذا قد يقال ، بل قيل فيه: بالقرعة ؛ لأنّها لكلّ أمر مشكل.

وقيل: بالقسمة بينهم ؛ أخذاً من بعض الأخبار الواردة في الوديعة المردّدة بين شخصين[1].

والأوجه: الالتزام بوجوب الاحتياط ، وتحصيل الجزم بتفريغ ذمته بصلح ونحوه ولو بدفع أمثال المال إلى الجميع لدى الإمكان ، كما صرّح به بعض ، بل لعلّه المشهور، حيث إنّ تضرّره بذلك نشأ من سوء اختياره وتفريطه في مال الغير، فيشكل أن يعارض ضرره ضرر ذلك الغير وإن كان أكثر، فمقتضى قاعدة اليد ، المعتضدة بقاعدة نفي ضرر المالك : وجوب إيصال ماله إليه ، فيجب تحصيل مقدماته الوجودية والعلمية بحكم العقل وإن توقّف على بذل المال ، إلّا أن ينفيه قاعدة نفي الحرج والضرر ، وهو مشكل في مثال المقام الذي نشأ التكليف به من سوء اختياره ، وكون رفعه مستلزماً لتضرّر الغير على تقدير عدم وصول ماله إليه ، كما تقدّمت الإشارة إليه ، فإنّ شمول القاعدة لمثل هذا الضرر لا يخلو عن تأمّل.

نعم ، لو لم يكن استيلاؤه عليه على سبيل العدوان ، بل كان مال الغير عنده وديعةً أو عاريةً فامتزج بماله من غير تعدٍّ أو تفريط ، أو كان استيلاؤه عليه لا على وجه يستند العدوان إليه ، بأن حصل بفعل الغير، كما لو غصبه ثالث ، فخلطه بماله ، فيتّجه حينئذٍ نفي وجوب مقدّماته الوجودية والعلمية بالقاعدة ، فلا يجب عليه حينئذٍ بذل الأزيد من مقدار

---

(١) الفقيه ٣: ٢٣/ ٦٣ ، التهذيب ٦: ٢٠٨/ ٤٨٣ ، الوسائل ، الباب ١٢ من أبواب كتاب الصلح ، الحديث ١.

الحرام ، ويرجع في تشخيص مالكه إلى القرعة ، أو أنه يقسّمه بين محتملاته على الخلاف في ما هو من نظائر المقام.

واحتمل شيخنا المرتضى ـرحمه الله- في هذه الصورة ـأي: صورة اشتباه صاحبه في قوم محصورين- القول بأنّه يدفع إلى الحاكم لهم من المال المذكور ما تيقّن معه بخلوّ ما في يده من الحرام ، فيكون المال في يد الحاكم مردّداً بين قوم محصورين.

ثم قال ما لفظه: وعليه ، فيرتفع ما ذكره بعضهم من حصول الإشكال حينئذٍ من جهة لزوم أن يدفع إلى كلّ واحد منهم ما يجب دفعه عليه مع الاتّحاد ، وهو خسران عظيم.

ثمّ قال: وأضعف من ذلك ما دفع به الإشكال من أنّه لا بُعد في لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام[1]. انتهى.

أقول: وجه الأضعفية: أنّه لا يكفي مجرّد نفي البُعد عن إيقاع الغاصب في المشقّة والضرر من باب العقوبة في جواز الالتزام به ، ورفع اليد عمّا تقتضيه عمومات أدلّة نفي الحرج والضرر بالنسبة إليه ، كما هو واضح.

وأمّا ما ذكره رافعاً للإشكال من دفعه إلى الحاكم ؛ ففيه: أنّه أشكل من أصله ؛ إذ لا ولاية للحاكم على صاحب المال مع حضوره وعدم امتناعه عن الحق ، فكيف يسوغ له دفع مال الغير إلى الحاكم ، وللحاكم قبوله مع حضور صاحبه في ضمن هذه الأشخاص المحصورة! خصوصاً مع تصريح كلٍّ منهم بعدم رضاه بهذا التصرّف ، وعدم امتناعه عن التعبّد بحكم الشارع في حقّه.

نعم لو قيل: بأنّه لا يجب على من اختلط ماله بالحرام إلّا دفع مقدار

(١) كتاب الخمس: ٥٣٨-٥٣٩.

الحرام وإيصاله إليهم على سبيل التوزيع أو القرعة ، فامتنعوا[1] عن قبوله ، يقبله الحاكم ولايةً عنهم ؛ لأنّه ولي الممتنع ، وهذا لا مدخلية له في دفع الإشكال ، بل الإشكال اندفع بتحكيم أدلّة نفي الحرج والضرر على قاعدة الشغل.

والحاصل: أنّه إن كان الدفع إلى الحاكم بعد الإفتاء بأنّه لا يجب عليه تحصيل القطع بإيصال الحرام إلى صاحبه ، بل يكفيه إيصاله إلى الجميع على سبيل التوزيع أو الموافقة الاحتمالية الحاصلة بالقرعة ، فلا دخل له في رفع الإشكال ؛ إذ لم يبق بعدُ إشكال ؛ كي يندفع بهذا ، وإن كان قبله فلا يجوز؛ إذ لا ولاية للحاكم على صاحب الحق الذي لا يرضى إلّا بحقّه ؛ فليتأمّل.

الصورة الرابعة: أن يكون قدر الحرام مجهولاً وصاحبه معلوماً ، فهل يقتصر على القدر المتيقّن اقتصاراً في رفع اليد عمّا يقتضيه ظاهر يده على ما علم خلافه ، ولأصالة براءة الذمة عن التكليف بدفع أزيد ممّا علم التكليف به ، أو يدفع ما تيقّن معه البراءة تحصيلاً للجزم بالخروج عن عهدة ما علم تنجّز التكليف به على سبيل الإجمال ؟ فيه تردّد ، أحوطهما: الثاني.

وحكي[2] عن التذكرة القول بدفع الخمس ، فكأنّ مستنده دعوى دلالة الأخبار المزبورة الواردة في مجهول المالك على أنّ الخمس تحديد شرعي لمقدار الحرام الممتزج الذي لا يعرف مقداره ، من غير مدخليةٍ

(١) كذا في النسخة الخطية المعتمدة في التحقيق ، وفي الطبعة الحجرية ، والأنسب بالعبارة: فإن امتنعوا.

(٢) حكاه البحراني في الحدائق الناضرة ١٢:٣٦٥ ، والشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٨ ، وراجع: تذكرة الفقهاء ٥:٤٢٢.

للجهل بمالكه فيه.

وفيه نظر، بل منع.

وقد يقال: بأنّه يدفع إلى الغير ما يعلم بكونه له، ويأخذ لنفسه أيضاً المقدار الذي يعلم بكونه له، ويعامل في المشكوك معاملة المال المردّد بين شخصين من الرجوع إلى القرعة أو التنصيف، على الخلاف فيه، ومبناه تسليم عدم اقتضاء العلم الإجمالي وجوب الاحتياط بالنسبة إلى المشكوك، بل يعمل فيه بالبراءة، فينفي التكليف بدفعه إلى الغير بالأصل.

ولكن لا يجدي ذلك في الحكم بكونه مملوكاً له؛ إذ لا تعويل على الأُصول المثبتة.

وجريان يده عليه غير مُجدٍ بعد أن علم بشيوع الحرام في المجموع، وكون يده على المجموع عادية.

ولعلّه إلى هذا يرجع ما عن كشف الغطاء من أنّه قال: لو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الإجبار[1]. انتهى.

ويتوجّه عليه إنّا إن بنينا على أنّ العلم الإجمالي باشتماله على الحرام لا يصلح مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في ما زاد على المتيقّن، فعدم ممانعته عن الأخذ بما يقتضيه اليد من الحكم بملكية المشكوك ما لم يعلم خلافه أولى؛ إذ لا يبعد أن يقال: إنّ حال اليد حال الأُصول اللفظية، وسائر الأمارات التعبّدية التي قد تقرّر في محلّه أنّه لو ورد عليها التخصيص بمجمل مردّد بين الأقلّ والأكثر يقتصر في رفع اليد عمّا يقتضيها على الأقل، فما نحن فيه ليس إلّا من هذا القبيل.

فمن هنا قد يتّجه الالتزام بملكية المشكوك في المقام وإن أوجبنا عليه

---

(١) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٣٨، وراجع: كشف الغطاء: ٣٦١.

الاحتياط في نظائره ممّا علم إجمالاً باشتغال ذمته بتكليف مردّد بين الأقلّ والأكثر، كقضاء فوائت لا يعلم عددها ونظائره، ولكنه لا يخلو عن تأمّل.

فالوجه أن يقال إنّا إن بنينا على أنّ العلم الإجمالي في مثل هذه الموارد يوجب تنجّز التكليف بمتعلّقه على إجماله فلا محيص عن الالتزام بالاحتياط بدفع مقدار يعلم بعدم زيادة الحرام عنه، وإن قلنا بأنّ العلم الإجمالي مآله لدى التحليل إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فالمتّجه الرجوع إلى البراءة، والأخذ بمقتضى اليد بالنسبة إلى المشكوك دون سائر الاحتمالات التي تقدّمت الإشارة إليها.

وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ دعوى الانحلال على إطلاقه -أي: في ما إذا لم يحصل بعد التأمّل انحلال حقيقي بحيث لم يبق معه العلم على إجماله- لا تخلو عن تأمّل، فرفع اليد بالنسبة إليه عمّا تقتضيه قاعدة الشغل مشكل، والله العالم.

تنبيه

صرّح شيخنا المرتضى[1] -رحمه الله- وغيره[2] بأنّه لو تصرّف في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلّق الخمس بذمته، ولو تصرّف في الحرام المعلوم فصار في ذمته، وجب دفعه صدقةً.

ويشكل ذلك: بما عرفت في ما سبق من أنّ تعلّق الخمس بهذا القسم ليس على حسب تعلّقه بسائر ما يتعلّق به الخمس في كونه حقّاً

---

(١) كتاب الخمس: ٥٤١.

(٢) أنظر: جواهر الكلام ١٦: ٧٦-٧٧.

فعليّاً لبني هاشم ، بل الحرام الممتزج به ملك لصاحبه ، ولكن الشارع جعل تخميس المال بمنزلة إيصال ما فيه من الحرام إلى أهله في الخروج عن عهدته ، وسببيّته لحلّ الباقي ، وقضية ذلك اشتغال ذمته لدى التصرّف فيه ، وإتلافه بما فيه من مال الغير لمالكه ، فيشكل الفرق حينئذٍ بينه وبين الحرام المتميّز الذي أتلفه ، وجهل مقداره ، مع أنّه في هذا الفرض يجب عليه التصدّق.

اللّهم إلّا أن يراد بتعلّق الخمس بذمته كونه مُبْرئاً لها وإن كان الحرام في الواقع أكثر من ذلك ، بدعوى: استفادته ممّا دلّ عليه مع وجود العين بتنقيح المناط ، فليتأمل.

﴿ فروع ﴾

﴿ الأول: الخمس يجب في الكنز ﴾ مطلقاً ﴿ سواء كان الواجد له حرّاً أو عبداً ، صغيراً أو كبيراً ، وكذا المعادن والغوص ﴾ لإطلاق الأخبار[1] المتضمّنة لوجوب الخمس في هذه الأنواع ، بل ظهورها في ثبوته فيها من حيث هي كما لا يخفى على من لاحظها ، فلا يختلف الحال حينئذٍ بين أنحاء الواجدين ، والمكلّف بإخراج الخمس على تقدير قصور الواجد لِصغرٍ أو جنون ونحوه هو الوليّ ، كما هو واضح.

وفي المدارك بعد شرح العبارة قال: وربّما لاح من العبارة اعتبار التكليف والحرية في غير هذه الأنواع الثلاثة.

وهو مشكل على إطلاقه ؛ فإنّ مال المملوك لمولاه ، فيتعلّق به خُمسه. نعم اعتبار التكليف في الجميع متّجه[2]. انتهى.

---

(١) تقدمت في صفحة: ١٥-١٦.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٣٩٠.

أقول: لا يبعد ابتناء الكلام على أنّ العبد يملك ضرورة أنّ المراد بالواجد ليس ما يترائى من لفظه، بل المستفيد، فكأنّ مبنى قصر وجوب الخمس في ما عدا هذه الأنواع الثلاثة على غير المملوك -كما يلوح من العبارة- دعوى اعتبار الاستقلال بالتصرّف في تعلّق الخمس بماله كالزكاة.

وفيه: أنّه لا دليل على اعتبار هذا الشرط، بل قضية إطلاقات الأدلّة خلافه، فالمتّجه عدم الفرق بين العبد وغيره في هذا الباب.

وأمّا ما استوجهه من اعتبار التكليف في الجميع، يعني في ما عدا الثلاثة المذكورة، وهي: الغنيمة والأرباح والمال المختلط بالحرام والأرض التي اشتراها الذمّي من مسلم فهو أيضاً في غاية الإشكال، خصوصاً بالنسبة إلى المال المختلط بالحرام الذي شرّع الخمس فيه لتحليله.

فمن هنا قد يتّجه القول بتعلّق الخمس به في مال الطفل أيضاً ولو لم نقل به في ما عداه من الأقسام، بل وكذا غنائمه؛ لظهور جلّ ما دلّ على الخمس في الغنيمة حتى الآية الشريفة التي هي الأصل في هذا الباب في تعلّقه بالمال المغتنم من حيث هو.

كما يفصح عن ذلك، مضافاً إلى وضوحه: ما ذكروه في كيفية تقسيم الغنيمة من أنّها تقسّم خمسة أخماس، فيؤخذ خمسه للإمام وقبيله، ثمّ يقسّم الباقي بين مَنْ حضر القتال ولو كان طفلاً، بل وكذلك الكلام في أرباح تجاراته؛ فإنّ بعض ما دلّ على ثبوت الخمس في الأرباح ظاهره تعلّقه بها مطلقاً، وأنّها مندرجة في الغنائم التي دلّت الآية الشريفة على ثبوت الخمس فيها من حيث هي، فالأظهر عدم الفرق في شيء من هذه الأنواع بين أصناف الناس.

نعم، ثبوته في الأرض المشتراة لطفل الذمّي لا يخلو عن تردّد؛ لانحصار

مستنده في الرواية المشتملة على لفظة «على» الظاهرة في التكليف ، مع أنّ إطلاق الذمّي عليه مبنيّ على التوسّع ، ولكنه مع ذلك لعلّه أظهر[1] ؛ إذ الغالب في مثل هذه الموارد استعمال لفظة «على» في مجرّد الثبوت والاستقرار، كما في قوله: عليه دين . وعلى اليد ما أخذت ؛ كما أنّ المنساق إلى الذهن من إطلاق الذمّي في مثل المقام إرادة ما يعمّ أطفالهم ، والله العالم.

الفرع ﴿الثاني: لا يعتبر الحول في شيءٍ من﴾ أنواع ﴿الخمس﴾ بلا إشكال ولا خلاف في شيءٍ منها ممّا عدا الأرباح ؛ لإطلاقات أدلّتها كتاباً وسنّةً.

وأمّا خمس الأرباح فهو أيضاً كذلك وإن لم يتضيّق التكليف به إلّا بعد مضيّ الحول على المشهور، بل لم ينقل التصريح بخلافه عن أحد عدا الحلّي في السرائر، فإنّه بعد أن حكم بوجوب إخراج الخمس من المعادن والكنوز على الفور، قال ما لفظه:

وأمّا ما عدا الكنوز والمعادن من سائر الاستفادات والأرباح والمكاسب والزراعات فلا يجب فيها الخمس بعد أخذها وحصولها ، بل بعد مؤونة المستفيد ومؤونة من يجب عليه مؤونته سنة هلالية على جهة الاقتصاد ، فإذا فضل بعد نفقته طول سنته شيء أخرج منه الخمس قليلاً كان الفاضل أو كثيراً ، ولا يجب عليه أن يخرج منه الخمس بعد حصوله له وإخراج ما يكون بقدر نفقته ؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة ، وإخراجه على الفور أو وجوبه ذلك الوقت يحتاج إلى دليل شرعي ، والشرع خالٍ منه ، بل إجماعنا منعقد بغير خلاف: أنّه لا يجب إلّا بعد مؤونة الرجل طول

---

(١) في الطبعة الحجرية: الأظهر.

سنته ، فإذا فضل بعد ذلك شيء أخرج منه الخمس مِن قليله وكثيره.

وأيضاً فالمؤونة لا يعلمها ولا يعلم كميّتها إلّا بعد مضيّ سنته ، لأنّه ربّما ولد الأولاد أو تزوّج الزوجات ، أو انهدمت داره ومسكنه ، أو ماتت دابّته التي يحتاج إليها ، أو اشترى خادماً يحتاج إليه ، أو دابّة يحتاج اليها إلى غير ذلك ممّا يطول تعداده وذكره ، والقديم تعالى ما كلّفه إلّا بعد هذا جميعه ، ولا أوجب عليه شيئاً إلّا في ما يفضل عن هذا جميعه طول سنته[1]. انتهى.

ويتوجّه على الوجه الذي ذكره أوّلاً : أن ليس المراد بما بعد المؤونة الواردة في النصوص والفتاوى التأخّر الزماني حتى يكون مفاده توقيت وجوب إخراج الخمس بما بعد زمان صرف المؤونة ، وإلّا لم يكن فيه دلالة على متعلّقه ، بل التأخّر الرتبي ، وبيان عدم وجوب الخمس إلّا في الزائد عمّا يصرفه في المؤونة ، فلا يفهم منه إلّا تخصيص عموم ما دلّ على ثبوت الخمس في الأرباح بما عدا المؤونة ، لا تقييد إطلاقه بما بعد زمانها.

ولكن الذي يقتضيه الإنصاف أنّه لا يبعد أن يدّعى أنّ المتبادر من بعض أخبار المؤونة ـ كقوله ـ عليه السلام ـ في خبر النيسابوري ، الوارد في ما بقي من أكرار الحنطة : «لي منه الخمس ممّا يفضل عن مؤونته»[2] وقوله ـ عليه السلام ـ : «بعد المؤونة» الواقع جواباً عن السؤال في مكاتبة البزنطي عن أنّ الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة ؟ ـ إنّما هو إرادته في الباقي عنده بعد صرف المؤونة[3] ، إلّا أنّه لوروده في مقام بيان ما يجب فيه

(١) السرائر ١ : ٤٨٩.

(٢) التهذيب ٤ : ١٦ / ٣٩ ، الاستبصار ٢ : ١٧ / ٤٨ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢.

(٣) الكافي ١ : ٥٤٥ / ١٣ ، الوسائل : الباب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١.

الخمس ، وعدم وجوبه في جميع الربح ، بل في الزائد عن مؤونته لا يفهم منه إلّا أنّه يجب إخراج خمسه بعد صرف المؤونة ، وأنّه يجوز له التأخير إليه ، وأمّا أنّه مبدأ حدوث التكليف بحيث لو أخرجه قبله لم يجزئ فلا ، فلا ينهض مثل هذه الأخبار مقيّداً لإطلاقات الأدلّة من هذه الجهة ، كما أنّ الوجه الذي ذكره ثانياً لا يصلح وجهاً إلّا لجواز التأخير من باب الاحتياط.

فالأقوى ما هو المشهور من أنّه لا يعتبر الحول في شيء من الخمس ﴿ولكن يؤخّر﴾ جوازاً ﴿ما يجب في الأرباح﴾ كما صرّح به في المتن وغيره ، بل في الجواهر: لا أجد فيه خلافاً ، بل الظاهر الإجماع عليه[1] إمّا ﴿احتياطاً للمكتسب﴾ كما يقتضيه الوجه الذي ذكره الحلّي ثانياً ، أو لاستفادته من الأخبار المزبورة بالتقريب المتقدّم ، المعتضد بالسيرة ، فلا ينبغي الاستشكال فيه من هذه الجهة ، إلّا أنّه قد يشكل ذلك بأنّ قضية تعلّق الخمس بما يفضل عن المؤونة من حين ظهور الربح ـ كما هو المشهور ـ عدم جواز التصرّف فيه والاكتساب به بناءً على تعلّق الخمس بالعين ، كما هو الظاهر لدى العلم إجمالاً بتحقّق الزيادة ، والحكم ببطلان المعاملات المتعلّقة به ولو مع الجهل بثبوته بعد انقضاء السنة واستكشاف الزيادة ، وهذا خصوصاً الأخير منها ممّا لا يمكن الالتزام به.

ويمكن التفصّي عن ذلك بدعوى دلالة الأخبار التي اعترفنا بدلالتها على جواز التأخير بالملازمة العادية على جواز التصرّف فيه مطلقاً ، وأنّ له الولاية عليه ما لم يتضيّق التكليف بأدائه ، كما يؤيّده السيرة ، وقاعدة نفي الحرج ، ضرورة أنّ منعه عن التصرّف في الربح والمعاملة معه معاملة

---

(١) جواهر الكلام ١٦:٧٩.

المال المشترك ، خصوصاً في ما كان تدريجيّ الحصول حرج شديد لا ينبغي الارتياب في كون الأمر في الخمس أوسع من ذلك ، ولذا لم ينقل القول به عن أحد.

ولكن الإشكال في تعيين مبدأ الحول ، وأنّه من حين حصول الربح ، أو ظهوره ، أو من حين الشروع في التكسّب ، وأنّه يلاحظ بالنسبة إلى كلّ ربح ربح ، أو بالنسبة إلى المجموع ، فقد اضطربت كلمات الأعلام في ذلك.

ففي الجواهر قال ما لفظه: ومبدأه ـ كما في المسالك والروضة ـ ظهور الربح ، بل فيهما أنّه لو حصل له ربح في أثناء الحول لوحظ له حول آخر بانفراده.

نعم كانت مؤونة بقية الحول الأوّل معتبرةً منهما ، ويختص هو بالباقي إلى زمان حصوله ، كما أنّه اختصّ الأوّل بالمدة السابقة عليه وهكذا.

ونحوهما في ذلك كشف الأستاذ حيث قال: ولكلّ ربح عام مستقلّ ، والقدر المشترك بينهما يوزّع عليهما ، وعليه يتّجه حينئذٍ[1] سقوط الخمس عمّن كان له ربح قام ببعض مؤونة سنته نصفها مثلاً ، ثم حلّ له ربح آخر عند انقضاء مؤونة الأول قام بالنصف الآخر من سنته وزاد لكن لا يحملها إلى زمان أوّل حصوله ، وهكذا وإن كان قد حصل له تمام مؤونة سنته من الربح وزاد ، بل وعمّن يحلّ له في كلّ يوم ربح ككثير من أرباح الصنائع والحِرَف ، لكن لا يقوم كلّ واحد منها بمؤونته إلى أوّل حصوله ولو مع ملاحظة توزيع المشترك بينهما من المدّة عليهما ، سواء أُريد بإخراج مؤونة المشترك منهما التوزيع على حسب النسبة أو غيره.

---

(١) في النسخة الخطية: وعليه حينئذٍ يتّجه.

وهو وإن كان قد يوافقه ظاهر الفتاوى ، لكن كأنّه معلوم العدم من السيرة والعمل ، بل وإطلاق الأخبار ، بل خبر عبد الله بن سنان ، المتقدّم سابقاً ، المشتمل على قوله: «حتى الخيّاط يخيط قيصاً بخمسة دوانيق فلنا منه دانق»[1] كالصريح بخلافه وإن كان هو مقيّداً بأخبار المؤونة.

ولعلّه لذا قال في الدروس والحدائق: ولا يعتبر الحول في كلّ تكسّب ، بل يبتدأ الحول من حين الشروع في التكسّب بأنواعه ، فإذا تمّ خمّس ما فضل.

وهو جيّد لا يرد عليه ما سمعت ، موافق للاحتياط ، بل وللاقتصار على المتيقّن خروجه عن إطلاق الأدلّة ، بل قد يدّعى القطع به في نحو الصنائع المبني ربحها على التجدّد يوماً فيوماً أو ساعة بعد أُخرى ، تنزيلاً لها باعتبار إحرازها قوّة منزلة الربح الواحد الحاصل في أول السنة ، ولذا كان يعدّ صاحبها بها غنيّاً ، بل لعلّ بعض الحرف مثلها في ما ذكرنا أيضاً فتأمّل.

لكن قد يناقش: بأنّه لا دليل على احتساب المؤونة السابقة على حصول الربح مع فرض تأخّر حصوله عن أول زمان التكسّب ؛ إذ هو حينئذٍ كالزمان السابق على التكسّب ، بل المنساق من النصوص والفتاوى احتساب مؤونة السنة من أول حصول الربح ؛ إذ ذلك وقت الخطاب بالخمس.

ومن هنا مال في المدارك والكفاية لما في الدروس ، ولكن جعل أوّل السنة ظهور الربح في أولها ، فقال بعد أن نظر في استفادة ما سمعته عن

---

(١) التهذيب ٤: ١٢٢ / ٣٤٨ ، الاستبصار ٢: ٥٥ / ١٨٠ ، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٨.

جدّه من الأخبار: ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الأرباح الحاصلة بعد ذلك إلى تمام الحول وإخراج الخمس من الفاضل عن مؤونة ذلك الحول، كان حسناً[1]. انتهى ما في الجواهر.

واختار شيخنا المرتضى -رحمه الله- القول المحكي عن الدروس من كون مبدأ الحول من حين الشروع في التكسّب، فقال ما لفظه:

ثم إنّ الأظهر في الروايات والفتاوى أنّ المراد بالعام هو العام الذي يضاف إليه الربح عرفاً، ويلاحظ المؤونة بالنسبة إليه، وأمّا مبدأ حول المؤونة في ما يحصل بالاكتساب هو زمان الشروع في التكسّب، وفي ما لا يحصل بقصد واختيار لو قلنا به: زمان حصوله[2].

أمّا الأول: فلأنّ المتعارف وضع مؤونة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب، فالزارع عام زراعته الشتوية من أول الشتاء، وهو زمان الشروع في الزرع، ويلاحظ المؤونة ويأخذ من فائدة الزرع مؤونة أول أزمنة الاشتغال به إلى آخر الحول.

وأمّا الثاني، يعني ما لا يحصل بقصد: فلأنّ نسبة الأزمنة السابقة إليه على حدّ سواء[3]، فلا وجه لعدّ بعضها من سنته، بل السنة من حين ظهوره -إلى أن قال- وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف، فقد يكون زمان ظهور الربح أوّل الحول، وقد يكون وسطه، وقد يكون آخره.

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٨٠-٨٢، وراجع: المسالك ١: ٤٦٨، والروضة البهية ٢: ٧٧، وكشف الغطاء: ٣٦٢، والدروس ١: ٢٥٩، والحدائق الناضرة ١٢: ٣٥٤، ومدارك الأحكام ٥: ٣٩١، والكفاية: ٤٤.

(٢) في الطبعة الحجرية والمصدر زيادة: خلافاً للأول فجعلوه زمان ظهور الربح، بل جعله بعضهم زمان حصوله.

(٣) في الطبعة الحجرية والمصدر: على السواء.

نعم لو لم يكن تعارف ، فمدّة الحول من حين وجود الفائدة ؛ لأنّ نسبة الأزمنة السابقة إليه على السواء ، فلا وجه لعدّ بعضها من حوله ، كما لا يخفى ، فإطلاق عبارة الدروس أنّ مبدأ الحول الشروع في التكسّب ؛ مختص بالمكاسب المتعارفة مثل الأمثلة المتقدمة[1]. انتهى.

وحاصله: دعوى أنّ المتبادر من أدلّة استثناء المؤونة إنّما هو مؤونة العام الذي يضاف إليه الربح لا مؤونة سنته بعد حصول الربح ، والمرجع في تشخيص عام الربح العرف ، وهو يختلف في الموارد ، فربّ ربح حاصل في آخر السنة يكون مبدأ حوله أولها ، وهو جيّد ؛ إلّا أن يمنع التبادر المزبور ، وهو خلاف الإنصاف ، أو يناقش في كون مبدأ عام الربح عرفاً من حين الشروع في التكسّب ، بل من حين حصول شيء من الربح ، وكأنّ مَنْ عبّر بظهور الربح لم يقصد به إلّا حصوله ، والاختلاف في التعبير.

وكيف كان ، فالذي ينبغي أن يقال هو: أنّ المتبادر عرفاً من إيجاب الخمس على المغتنم في ما يفضل من غنيمته عن مؤونته إنّما هو إرادة مؤونته التي من شأنها استيفاؤها من الغنيمة ، أي المؤونة المتأخّرة عن حصولها ، التي جرت العادة بصرف الربح فيها ، فالمؤونة السابقة عليه من حين الأخذ في التكسّب أو الاشتغال بالزراعة إن عُدّت عرفاً من مقدّمات التحصيل استثنيت من الربح ، لا لخصوص المقام ، بل لعموم استثنائها من مطلق الغنائم،وإن كان من قبيل الدّين الذي يؤدّيه من الربح بعد حصوله ، فهو من مؤونته اللاحقة.

ودعوى: أنّ المتبادر عرفاً من إطلاق المؤونة الواردة في النصوص

---

(١) كتاب الخمس: ٥٣٤ـ٥٣٥.

والفتاوى إرادة مؤونة سنته التي اشتغل فيها بالكسب أو الزرع؛ ممنوعة، بل قد منعنا في محلّه انصراف إطلاق المؤونة الواردة في النصوص إلى مؤونة السنة، فضلاً عن تعيين مبدأه.

ولو سلّم الانصراف فإنّما هو من حين حصول الربح لا غير.

ولا يصح استظهاره من معاقد الإجماعات المحكية التي هي عمدة مستند تقييد المؤونة بالسنة بعد تصريح كثير من الأعلام بخلافه.

والحاصل: أنّ المتبادر من المؤونة التي دلّت النصوص على استثنائها إنّما هي المؤونة التي تصرف فيها الربح ولو شأناً، لا ما يوضع الربح في مقابله ممّا مضى، وحيث إنّ المؤونة فُسّرت إجماعاً بمؤونة السنة اقتضى ذلك اعتبار الحول في كلّ ربح ربح، فإنّه هو الذي يقتضيه الجمع بين عموم الآية المفسّرة في خبر حكيم بقوله ـعليه السلام ـ: «هي والله الإفادة يوماً بيوم»[(١)] وغيرها من الروايات الدالّة على تعلّق الخمس بجميع ما يستفيده من قليل أو كثير، وأنّه لو خاط الخيّاط ثوباً بخمسة دوانيق يكون لأرباب الخمس فيها دانق، وبين ما دلّ على اشتراط زيادته عن المؤونة، ولا يصح التفكيك في المؤونة بحملها بالنسبة إلى الربح الأول على مؤونة السنة، وبالنسبة إلى ما عداه ممّا يحصل شيئاً فشيئاً على تتمّتها إلّا بالتوجيه الآتي.

ولكن قد يشكل الالتزام بذلك؛ لتعذّر ضبطه، وعدم إمكان معرفة مقدار ما يفضل من كل منها عند انقضاء سنته غالباً فيمتنع تعلّق التكليف بتخميس كلّ منها على سبيل التدريج.

---

(١) التهذيب ٤: ١٢١/ ٣٤٤، الاستبصار ٢: ٥٤/ ١٧٩، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

وفرض كون المجموع ربحاً واحداً مع مخالفته للواقع وعدم مساعدة العرف عليه غالباً، خصوصاً في الأرباح المستقلّة المباثنة بالنوع؛ غير مُجدٍ بعد سببية الخمسة دوانيق التي اكتسبها في اليوم الأول؛ لوجوب الخمس مشروطاً بزيادتها عن المؤونة، كما أنّه يصدق عليه في اليوم الثاني أيضاً أنّه خاط في هذا اليوم ثوباً بخمسة دوانيق، فيجب أيضاً كذلك بنصّ الرواية[1].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقصود بالآية والروايات الدالّة على تعلّق الخمس بالغنائم والأرباح إنّما هو تعلّقه بها من حيث هي، لا بلحاظ أشخاصها، فالمراد بلفظة «ما» في الآية الشريفة: الجنس، لا العموم؛ فإنّه مشعر بإرادتها على الإطلاق، أي: مطلق الإفادة، لا كلّ إفادة إفادة على سبيل العموم، فالجمع بينها وبين ما دلّ على اختصاصه بما زاد عن مؤونة السنة بتقييد طبيعة الغنيمة بزيادتها عن المؤونة لا أشخاصها، وقضية ذلك اعتبار الحول من حين حصول الطبيعة من غير التفات إلى أشخاصها، وهو أوّل ظهور الربح.

إن قلت: تحقّق الطبيعة في ضمن الفرد الأول من الربح كالخمسة دوانيق التي اكتسبها الخياط في اليوم الأول في المثال المفروض سبب تام لوجوب خمسه مشروطاً بذلك الشرط، وهكذا، فحدوث كلّ فرد من الربح سبب مستقلّ لوجوب خمسه بشرط زيادته عن مؤونة السنة، فكيف يجعل مبدأ السنة التي اعتبرت زيادة مؤونتها شرطاً في الوجوب بالنسبة إلى الأسباب اللاحقة من حين حصول الفرد الأول!

(١) التهذيب ٤:١٢١/٣٤٤، الاستبصار ٢:٥٤/١٧٩، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

نعم تعلّق الحكم بالطبيعة دون الأفراد إنّما يجدي في الأفراد المجتمعة دون المتعاقبة ، حيث إنّ مجموعها على تقدير الاجتماع سبب واحد لتنجّز التكليف بخمس المجموع مشروطاً بكذا لا الأفراد المتعاقبة التي يكون كلّ واحد منها بمقتضى تعلّق الحكم بالطبيعة من حيث هي سبباً لحدوث تكليف كذلك ، فلا يتفاوت الحال حينئذٍ بين جعل متعلّق الحكم الطبيعة أو الأفراد.

قلت: الطبيعة من حيث هي لا تتكرّر، وإنّما المتكرّر أشخاصها ، والقيد اعتبر قيداً للطبيعة لا لأشخاصها ، فالعبرة بزيادة مطلق الربح عن مؤونة السنة ، لا كلّ ربح ربح ، فسببية الفرد الأول لتنجّز التكليف بخمسه بخصوصه مشروطاً بزيادته عن المؤونة ، لا لمدخلية خصوصية فيه ، بل لانحصار الطبيعة فيه في ذلك الوقت ، فإذا وجد ربح آخر فقد ازداد متعلّق ذلك الحكم ، لا أنّه تنجّز في حقّه حكم آخر وراء ذلك الحكم ؛ إذ المفروض أنّه لا مدخلية لخصوصيات الأشخاص في الموضوعية ، كي يكون لكلّ فردٍ فردٍ حكم مقيّد بما بعد المؤونة ، بل الحكم ثابت لمطلق ربحه الذي يفضل عن مؤونة سنته.

إن قلت: مقتضى ذلك : عدم اعتبار حول آخر بعد انقضاء سنته الأُولى لما يكسبه في السنة الثانية ؛ فإنّ طبيعة الربح كما لا تتكرّر بتكرّر أشخاصها ، كذلك لا تتكرّر بتكرّر السنين ، والمفروض أنّها لم تتقيّد إلّا بزيادتها عن مؤونة السنة ، فمقتضاه تعلّق الخمس بمطلق الربح الزائد عن مؤونة سنته التي مبدأها من حين حصول شيء من الربح وإن كان الربح الزائد حاصلاً بعد انقضاء هذه السنة.

قلت: المتبادر من النصوص والفتاوى الدالّة على استثناء مؤونة السنة إنّما هو إرادتها من ربحه الحاصل في تلك السنة.

هذا ، ولكن الإنصاف أنّ المتبادر من قوله تعالى: «واعلموا أنّما غَنِمتم من شيءٍ فأنّ لله خُمُسَهُ»[١] إنّما هو إرادة العموم ، ولذا لو فرض وجود دليل على اعتبار النصاب في الغنيمة لم يكن يتوهّم أحد اعتباره في جنسها ، فليس استثناء المؤونة من الربح إلّا كاستثناء ما دون النصاب من الغوص والكنز ونحوه ممّا اعترفنا بعدم انضمام بعض أفراده المستقلّة إلى بعض في اعتبار النصاب.

ولكن لقائل أن يقول: إنّه ليس للأدلّة الدالّة على استثناء المؤونة إطلاق أو عموم يقتضي اعتبارها على نسق واحد في كلّ فردٍ فرد من أفراد الربح ، بل هي أدلّة مجملة من هذه الجهة ، والقدر المتيقّن الذي يمكن دعوى الإجماع عليه إنّما هو استثناء مؤونته في كلّ سنة من ربحه الذي يكتسبه في تلك السنة ، بل هو ظاهر قوله ـعليه السلام ـ في بعض تلك الأخبار: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[٢] وقضيّة ذلك تقييد موضوع ما يجب فيه الخمس بما يفضل من ربحه في كلّ سنة عمّا يصرفه في تلك السنة.

فتلخّص من مجموع ما ذكر: أنّ المتبادر من النصوص والفتاوى إنّما هو استثناء مؤونته التي من شأنها صرف الربح فيها ، أي المتأخّرة من حين حصول الربح لا المتقدّمة عليه ، وأنّ الربح المستثنى منه مؤونة السنة هي طبيعة الربح الذي اكتسبه فيها لا أفراده ؛ كي يعتبر لكلّ ربحٍ ربح حول مستقلّ.

---

(١) الأنفال ٨:٤١.

(٢) التهذيب ٤:١٢٣/٣٥٣ ، الاستبصار ٢:٥٥/١٨٢ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣.

ولكن نقول: ليس في شيء من الأدلّة ما يوجب عليه الالتزام بسنة خاصة معيّنة بحيث يتعيّن عليه استثناء مؤونتها بالخصوص من الربح الذي اكتسبه فيها، بل الذي تقتضيه إطلاقات الأدلّة وفتاوى المعظم الذين لم يحدّدوا لسنته حدّاً معيّناً ويساعد عليه عمل العرف وسيرة المتشرّعة أنّ له الخيار في أن يجعل مؤونته في أيّ سنة تفرض من ربحه الذي اكتسبه في تلك السنة؛ فإنّ السنة مفهوم كلّي صادق على أيّ وقت يفرض من الزمان إلى أن يحلّ السنة مفهوم كلّي صادق على أيّ وقت يفرض من الزمان إلى أن يحلّ مثل ذلك الزمان من عامه المقبل، فمن أوّل محرّم إلى أوّل محرّم سنة، ومن نصفه إلى نصفه كذلك، ومن أوّل صفر إلى أوّل صفر كذلك، وهكذا، وقد دلّ الدليل على أنّ عليه في كلّ سنة في ما يفضل من ربحه عن مؤونتها الخُمس، فإذا حصل له الربح في أيّ سنة تفرض من هذه السنين اندرج في موضوع هذا الحكم، فلو كان الربح الحاصل له في زمان تصح إضافته إلى عدّة منها، فلزوم التزامه بإضافته إلى خصوص شيءٍ منها يحتاج إلى دليل.

مثلاً: لو اشتغل بالكسب فحصل له الربح من أوّل محرّم شيئاً فشيئاً على سبيل التدريج أو دفعات، ثمّ بدا له في شهر رجب أن يجعل هذا الشهر مبدأً لسنة الربح الذي ظهر له في هذا الشهر، ويستثني مؤونة عامه المقبل من ربحه جاز له ذلك، فإنّ من أوّل رجب إلى أوّل رجب سنة حقيقةً، ويصدق على الربح الذي اكتسبه فيها أنّه ربح هذه السنة، فله استثناء مؤونتها منه، وتخميس الفاضل بمقتضى إطلاق قوله: «الخمس بعد المؤونة»[1].

---

(١) التهذيب ٤: ١٢٣/٣٥٢، الاستبصار ٢: ٥٥/١٨١، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

ولا يجب علينا الالتزام بأنّ لكلّ ربح حولاً ، مع أنّه يصحّ أن يفرض لكلٍّ منه سنة تخصّه وهي من حين حصوله إلى حين حصوله من عامه المقبل ؛ إذ فرق بين ما لو قيل بأنّه يجب الخمس في كلّ ربح يفضل عن مؤونة السنة ، وبين ما لو قيل بأنّه يجب عليه في كلّ سنة في ما يفضل من ربحها عن مؤونته الخُمس ، كما استظهرناه من أدلّته ، ففي الأول العموم بالنسبة إلى أفراد الربح ، ومقتضاه أن يكون لكلّ ربح حول ، وفي الثاني بالنسبة إلى أفراد السنة ، وقد نبّهنا على أنّ السنة مفهوم كلّي يصدق على أفراد لا تتناهى ، فإذا حصل له ربح في زمان صحّت إضافته إلى عدّة آحادها التي بينها العموم من وجه ، ـ كما في الفرض ـ يكون مخيّراً في تعيين أيّها شاء بحكم العقل.

وكونه مسبوقاً بربح موجب لتعلّق التكليف بخمس ما يفضل عن مؤونة سنته من ربحها لا يعيّن عليه احتساب هذا الربح من ربح السنة التي أُضيف إليها الربح السابق بعد أن لا يكون ذلك مانعاً عن صحة إضافته إلى عامه المقبل ؛ كي يخرجه عن موضوع الأدلّة وهو ربح هذه السنة ، ولا منافياً لحكمها وهو جواز استيفاء مؤونتها من ربحه ، وتخميس الفاضل ؛ كي يكون شموله للفرد الأوّل مانعاً عن شموله لهذا الفرد ؛ كي يلزمه ارتكاب التخصيص بالنسبة إليه ؛ إذ لا مانع عقلاً من أن يرخّصه الشارع في أن يستوفي مؤونته في كلّ سنة من ربحه في تلك السنة من غير تقييده بقيد ، ومقتضاه أن يكون له في السنين المتداخلة التي حصل فيها هذا الربح ، الخيار في تعيين سنته ، فإن اختار لنفسه سنة مستأنفة ، وجعل مؤونته من ربح هذه السنة المستأنفة ، لم يبق له بعدُ مؤونة بالنسبة إلى الأزمنة المكمّلة لحول أرباحه السابقة ؛ إذ المؤونة لا تتعدّد ، فيقع ما فضل في يده من تلك الأرباح متعلّقاً للخمس.

والحاصل: أنّ له في أيّ وقت شاء وعند حصول أيّ ربح أراد، أن يجعله مبدأً لحوله، ويستوفي مؤونته من ربحه الجديد، وعليه أن يراعي حينئذٍ تكليفه بالنسبة إلى ما مضى، فإن فضل عنده شيء من أرباحه السابقة ولم يعرضه الحاجة إلى صرفها في المؤونة قبل انقضاء حولها ولو لأجل استغنائه عنها بالربح الجديد، أدّى خُمسها، وإلّا فلا شيء عليه، والله العالم.

الفرع ﴿الثالث: إذا اختلف المالك﴾ للدار مثلاً ﴿والمستأجر﴾ لها ﴿في الكنز، فإن اختلفا في ملكه، فالقول قول المؤجر مع يمينه﴾ لأصالة يده وفرعيّة يد المستأجر عنها.

واختار في المسالك خلافه، فإنّه بعد أن ذكر عبارة المتن، قال: بل الأصح تقديم قول المستأجر؛ لأنّه صاحب اليد حقيقةً، ولدعوى المؤجر خلاف الظاهر وهو إيجار دار فيها كنز.

ولا يقدح في ذلك كون يده فرعيّةً على يد المؤجر كما في اختلاف البائع والمشتري، وكذا يقدّم قول كلّ ذي يد، كالمعير والمستعير مع الاختلاف.

نعم، لو شهدت الحال بتقدّمه على زمان ذي اليد كالبناء المتقادم عليه وقرب عهد ذي اليد، ونحو ذلك، عمل بها مع اليمين، كما اختاره في البيان، ولو شهدت الحال لذي اليد، زال الإشكال[1]. انتهى.

وهو لا يخلو عن جودة، ولكن قد أشرنا في محلّه إلى أنّ المتبادر من إطلاق الكنز المبحوث عنه في هذا المبحث الذي تلحقه الأحكام المذكورة له ما شهدت الحال بِقِدَمه، ولا أقلّ من كونه بحسب الظاهر كتوابع الدار

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٤٦٨ - ٤٦٩، وراجع: البيان: ٢١٥.

لا كسائر أثاث البيت ونحوها ممّا يكون يد المستأجر عليها لفعليتها أقوى من يد المالك.

وقياسه على المشتري مع الفارق ؛ إذ لا يد للبائع على المبيع بالفعل.

ومعنى فرعيتها هناك تلقّيها منه ، وفي المقام فرعية حقيقية ، كيد الموكّل والوكيل ، بل هي هي بالنسبة إلى رقبة العين المستأجرة وتوابعها التي من جملتها الكنوز المذخورة تحت الأرض ، فما قوّاه في المتن بحسب الظاهر هو الأقوى.

﴿وان اختلفا في قدره فالقول قول المستأجر﴾ المنكر للزيادة ؛ لأصالة براءة ذمته عن الزيادة.

الفرع ﴿**الرابع**: الخمس يجب بعد﴾ إخراج ﴿المؤونة التي يفتقر إليها إخراج الكنز والمعدن﴾ والغوص وغير ذلك من الاستفادات ﴿من حفر وسبك وغير ذلك﴾ بلا خلاف فيه على الظاهر ، بل في المدارك : إنّه المقطوع به في كلام الأصحاب[1] ، بل عن الخلاف: دعوى الإجماع عليه[2].

ويشهد له -مضافاً إلى ذلك- أنّ الذي يظهر بالتدبّر في النصوص الدالّة على تعلّق الخمس بسائر أنواع الاستفادات ، أنّ مناط تعلّق الخمس بها إنّما هو اندراجها في الغنائم والفوائد ، ولا يعدّ ذلك كذلك في العرف إلّا بعد استثناء ما يصرف في تحصيلها ، وقد أشرنا في صدر الكتاب إلى أنّ مؤونة التحصيل في غنائم دار الحرب أيضاً بحسب الظاهر خارجة عمّا يتعلّق به الخمس ، فهذا ممّا لا ينبغي الاستشكال فيه.

---

(١) مدارك الأحكام ٥:٣٩٢.

(٢) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٨٢ ، وراجع: الخلاف ٢:١١٩ ، المسألة ١٤٠.

وإنّما الإشكال في أنّه هل يعتبر النصاب في ما اعتبر فيه من أنواع ما يتعلّق به الخمس من الكنز والمعادن والغوص قبلها أو بعدها؟ فإنّه موقع تردّد.

وفي المدارك بعد أن ذكر أنّ فيه وجهين قال: أظهرهما الثاني(١).

وفي الجواهر بعد أن نقل اختيار المدارك، علّله بما لفظه: للأصل، وظاهر المنساق إلى الذهن من مجموع الأدلّة، وفاقاً للمنتهى والتذكرة والبيان والدروس، بل ظاهر الأوّلين كونه مجمعاً عليه بيننا حيث نسب الخلاف فيه فيهما إلى الشافعي وأحمد، بل في المسالك نسبته إلى تصريح الأصحاب أيضاً، بل قال: إنّهم لم يتعرّضوا فيه لخلاف كما ذكروه في مؤونة زكاة الغلات(٢). انتهى ما في الجواهر.

أقول: إن تمّ إجماعهم عليه فهو، وإلّا فاستظهاره من الأدلّة الدالّة على اعتبار النصاب -وهي صحيحتا البزنطي(٣)، الواردتان في الكنز

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٩٢، والمراد من الثاني في كلام صاحب المدارك هو الأول هنا، فلاحظ، حيث قال: ثم إن قلنا بالاستثناء فهل يعتبر النصاب بعد المؤونة أم قبلها، فيخرج منه ما بقي بعد المؤونة؟ وجهان، أظهرهما الثاني.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٨٣ وراجع: منتهى المطلب ١: ٥٤٩، وتذكرة الفقهاء ٥: ٤٢٧، المسألة ٣١٧، والبيان: ٢١٥، والدروس ١: ٢٦٠، ومسالك الأفهام ١: ٤٦٩.

وصدر عبارة الجواهر هكذا: هل يعتبر النصاب فيما اعتبر فيه من أنواع الخمس قبلها أو بعدها؟ وجهان في المدارك. أقواهما في النظر: الثاني؛ للأصل، الى آخره. وظاهر العبارة -كما ترى- عدم نقل اختيار المدارك. وقوله: أقواهما في النظر: الثاني؛ رأي صاحب الجواهر، والمراد بالثاني هنا اعتبار النصاب بعد المؤونة، لا قبل المؤونة حيث وقع هو الثاني في كلام صاحب المدارك.

(٣) التهذيب ٤: ١٣٨/٣٩١، الفقيه ٢: ٢١/٧٥، الوسائل: الباب ٤ و٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١ و٢.

والمعادن ، ورواية محمد بن علي[١] ، المتضمّنة لنصاب الغوص- لا يخلو عن تأمّل ، فيشكل ارتكاب التخصيص في عمومات الخمس في الزائد عن المتيقّن ، فليتأمّل.



(١) الكافي ١: ٥٤٧/٢١ ، التهذيب ٤: ١٢٤/٣٥٦ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥.

﴿الفصل الثاني﴾

من فَصْلَيْ كتاب الخمس

﴿في قسمته﴾

والمشهور بين أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ شهرة كادت تكون إجماعاً، كما في الجواهر[1]، بل عن صريح الانتصار وظاهر الغنية وكشف الرموز أو صريحهما: دعوى الإجماع عليه. وعن مجمع البيان وكنز العرفان: أنّه مذهب أصحابنا. وعن الأمالي: أنّه من دين الإمامية[2] ـ أنّه ﴿يقسّم ستّة أقسام﴾ لظاهر قوله تعالى: «واعلموا أنّما غنِمتُمْ من شيءٍ فأنّ لله خمُسَه وللرسول»[3] الآية.

ويدلّ عليه أيضاً أخبار مستفيضة، كموثّقة ابن بكير عن بعض

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٨٤.

(٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٤٤ وحكاه أيضاً صاحب الجواهر فيها ١٦: ٨٤، وراجع: الانتصار: ٨٧، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٧، وكشف الرموز ١: ٢٦٩، ومجمع البيان ٤: ٨٣٥، وكنز العرفان ١: ٢٥٠، وأمالي الصدوق: ٥١٦.

(٣) الأنفال ٨: ٤١.

أصحابنا عن أحدهما -عليهما السلام- في قوله تعالى: «واعلموا أنّما غنمتم من شيءٍ فأنّ لله خُمُسَهُ» الآية، قال: «خمس الله للإمام، وخمس الرسول للإمام، وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول: الإمام، واليتامى يتامى الرسول، والمساكين منهم وأبناء السبيل منهم فلا يخرج منهم إلى غيرهم»[١].

ومرفوعة أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا قال: «الخمس من خمسة أشياء -إلى أن قال- فأمّا الخمس فيقسّم على ستّة أسهم: سهم لله، وسهم للرسول -صلّى الله عليه وآله-، وسهم لذوي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السبيل، فالذي لله فرسوله[٢] أحقّ به فهو له خاصة، والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه، فالنصف له خاصّة، والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد -عليهم السلام-، الذين لا تحلّ لهم الصدقة ولا الزكاة، عوّضهم الله مكان ذلك بالخمس، فهو يعطيهم على قدر كفايتهم، فإن فضل منهم شيء فهو له، وإن نقص عنهم ولم يكفهم أتمّه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك لزمه النقصان»[٣].

ومرسلة حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح -عليه السلام-، قال: «الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم، والغوص، ومن الكنوز، ومن المعادن، والملاحة يؤخذ من كلّ هذه الصنوف

---

(١) التهذيب ٤: ١٢٥/٣٦١، الوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٢.

(٢) في هامش النسخة والطبعة الحجرية: فلرسول الله خ ل. وجاء في التهذيب هكذا: فالذي لله ولرسول الله -صلّى الله عليه وآله-، فرسول الله أحقّ به. وفي الوسائل هكذا: فالذي لله فلرسول الله -صلّى الله عليه وآله-، فرسول الله أحقّ به.

(٣) التهذيب ٤: ١٢٦/٣٦٤، الوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٩.

الخمس فيجعل لمن جعله الله له ، ويقسّم الأربعة الأخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك ، ويقسّم بينهم الخمس على ستّة أسهم : سهم لله ، وسهم لرسول الله -صلّى الله عليه وآله- ، وسهم لذي القربى ، وسهم لليتامى ، وسهم للمساكين ، وسهم لأبناء السبيل ، فسهم الله وسهم رسول الله -صلّى الله عليه وآله- ، لأُولي الأمر من بعد رسول الله -صلّى الله عليه وآله- ، وراثةً ، وله ثلاثة أسهم : سهمان وراثةً وسهم مقسوم له من الله ، فله نصف الخمس كملاً ، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته ، فسهم ليتاماهم ، وسهم لمساكينهم ، وسهم لأبناء سبيلهم يقسّم بينهم على الكتاب والسنّة -إلى أن قال- فجعل لهم خاصّة من عنده ما يغنيهم به عن أن يصيّرهم في موضع الذلّ والمسكنة ، ولا بأس بصدقات بعضهم على بعض ، وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي -صلّى الله عليه وآله- ، الذين ذكرهم الله ، فقال : « وأنذر عشيرتك الأقربين »[1] وهُمْ بنو عبد المطّلب أنفسهم الذكر منهم والأُنثى ليس فيهم من أهل بيوتات قريش ، ولا من العرب أحد ، ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس من مواليهم ، وقد تحلّ صدقات الناس لمواليهم وهُمْ والناس سواء ، ومَنْ كانت أُمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش ، فإنّ الصدقات تحلّ له ، وليس له من الخمس شيء لأنّ الله تعالى يقول : « ادعوهم لآبائهم »[2] إلى أن قال : وليس في مال الخمس زكاة لأنّ فقراء الناس جعل أرزاقهم في أموال الناس على ثمانية أسهم فلم يبق منهم أحد ، وجعل للفقراء وقرابة الرسول -صلّى الله عليه وآله- ، نصف

---

(١) الشعراء ٢٦ : ٢١٤.

(٢) الأحزاب ٣٣ : ٥.

الخمس ، فأغناهم عن صدقات الناس وصدقات النبي -صلّى الله عليه وآله- ، ووليّ الأمر»[١] الحديث.

وما عن تفسير النعماني بإسناده عن علي -عليه السلام- ، قال: الخمس يجري[٢] من أربعة وجوه من الغنائم التي يصيبها المسلمون من المشركين ، ومن المعادن ، ومن الكنوز ، ومن الغوص ، ويجري هذا الخمس على ستّة أجزاء ، فيأخذ الإمام منها سهم الله وسهم الرسول ، وسهم ذي القربى ، ثمّ يقسّم الثلاثة السهام الباقية بين يتامى آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم»[٣].

ويدلّ عليه أيضاً بعض الأخبار الآتية ، كما أنّه يدلّ على أنّ لله تعالى ولرسوله -صلّى الله عليه وآله- ، ولذي القربى ثلاثة أسهم ، كما هو محطّ النظر في الاستدلال وغير ذلك من الروايات.

فما حكي عن شاذّ من أصحابنا من أنّه أسقط سهم رسول الله -صلّى الله عليه وآله- ، ضعيف ، بل لم يعرف قائله ، وقد حكي[٤] عن بعض استظهار كونه ابن الجنيد.

واعترضه شيخنا المرتضى[٥] -رحمه الله- بأنّ المحكي عن ابن الجنيد في المختلف موافقة المشايخ الثلاثة وباقي علمائنا[٦].

---

(١) الكافي ١: ٥٣٩/٤ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٨.

(٢) في الوسائل: «يخرج» بدل «يجري».

(٣) الوسائل : الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ١٢.

(٤) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٤٤.

(٥) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٤٤.

(٦) كتاب الخمس:٥٤٤ ، وراجع: مختلف الشيعة: ٣: ١٩٧، المسألة١٥٥.

وربما يظهر من عبارة المدارك أنّ هذا القائل أسقط سهم الله تعالى ، ففي المدارك قال: وحكى المصنّف والعلّامة عن بعض الأصحاب قولاً بأنه يقسّم خمسة أقسام: سهم لرسوله ، وسهم ذي القربى لهم ، والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وأبناء السبيل. وإلى هذا القول ذهب أكثر العامة ، واختلفوا في سهم النبي -صلّى الله عليه وآله- بعد وفاته ، فقال قوم: إنّه يصرف في المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد ونحو ذلك. وقال آخرون: إنّه يسقط بموته -عليه السلام-. وقال بعضهم: إنّه يكون لوليّ الأمر بعده[1]. انتهى.

وكيف كان فلا ريب في ضعف القول المزبور، بل فساده وإن كان قد توهمه صحيحة ربعي بن عبدالله بن جارود عن أبي عبدالله -عليه السلام-، قال: «كان رسول الله -صلّى الله عليه وآله-، إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له ، ثمّ يقسّم ما بقي منه خمسة أخماس ، ويأخذ خمسه ، ثمّ يقسّم الأربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ، ثمّ يقسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس الله عزّوجلّ لنفسه ، ثمّ يقسّم الأربعة أخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يعطي كل واحد منهم حقاً ، وكذلك الإمام يأخذ كما يأخذ الرسول -صلّى الله عليه وآله»[2].

ولكنك خبير بأنّه لا ظهور في هذه الصحيحة في أنّه ليس لرسول الله -صلّى الله عليه وآله- سهم ، فضلاً عن صلاحيّة المعارضة للنصوص المستفيضة المعتضدة بظاهر الكتاب ، بل هي بنفسها مشعرة أو ظاهرة في

(١) مدارك الأحكام ٥: ٣٩٣.

(٢) التهذيب ٤: ١٢٨/ ٣٦٥ ، الاستبصار ٢: ٥٦/ ١٨٦ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٣.

أنّ الأسهم إنّما هي على ما فرضه الله تعالى في كتابه ، ولكنّه ـصلّى الله عليه وآله ـ ، كان يكتفي في مقام القسمة بسهم الله ، فيأخذه لنفسه ، ويقسّم الباقي.

وإن شئت قلت في الجواب عن هذه الصحيحة تبعاً للعلّامة وغير واحد ممّن تبعه على ما حكي[1] عنهم: بأنّه حكاية فعل ، فلعلّه ـصلّى الله عليه وآله ـ ، أخذ دون حقّه توفيراً للباقي على باقي المستحقّين.

وما عن جماعة منهم صاحب المدارك[2] من استبعاده بمنافاة ذلك لقوله ـصلّى الله عليه وآله ـ ، في ذيل الرواية: «وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول ـصلّى الله عليه وآله ـ» استبعاد لغير البعيد.

مع أنّ المنساق إلى الذهن من قوله ـعليه السلام ـ: «وكذلك الإمام» الى آخره ، بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن: أنّ الإمام أيضاً كان كرسول الله ـصلّى الله عليه وآله ـ ، كان يستوفي سائر السهام ما عدا سهمه لا سهم الرسول ـصلّى الله عليه وآله ـ ، وكيف كان فهذا ممّا لا شبهة فيه.

ثمّ إنّه صرّح غير واحد ، بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما[3] دعوى الإجماع على أنّه في حياة النبي ـصلّى الله عليه وآله ـ ﴿ثلاثة﴾ من تلك الأقسام الستة ﴿للنبي ـعليه وآله السلام ـ ، وهي سهم الله تعالى ، وسهم رسوله ، وسهم ذي القربى﴾.

---

(١) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٤٤ ، وراجع: مختلف الشيعة ٣: ١٩٨.

(٢) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٤٤ ، وراجع: مدارك الأحكام ٥: ٣٩٧.

(٣) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٤٤ ، وراجع: مجمع البيان ٤: ٨٣٥ ، وكنز العرفان ١: ٢٥٠.

أمّا اختصاص سهم الله برسوله ـصلّى الله عليه وآلهـ: فيدلّ عليه جملة من الأخبار التي تقدّم بعضها ممّا وقع فيه التصريح بأنّ ما كان لله فلرسوله، وأنّ رسوله به أحق[1] وظاهرها الاختصاص والملكيّة، خصوصاً مع ما في بعضها من التصريح بانتقاله بعد النبي إلى الإمام وراثة[2].

فما يوهمه خبر زكريّا، الآتي من أنّ الرسول يتولّى أمره، ويضعه في سبيل الله[3] لا بدّ من تأويله، أو ردّ علمه إلى أهله. مع أنّا سنشير إلى أنّ هذه الرواية يلوح منها أثر التقيّة.

وأمّا اختصاص سهم ذوي القربى بالرسول ـصلّى الله عليه وآلهـ، في حياته فلا يهمّنا تحقيقه، فضلاً عن معرفة وجهه.

﴿و﴾ كيف كان، فالمشهور بين أصحابنا أنّ المراد بذي القربى في هذا الباب ﴿هو الإمام ـعليه السلامـ﴾ بل عن الانتصار ومجمع البيان دعوى الإجماع عليه[4]، وعن كنز العرفان أنّه قول أصحابنا[5].

ويدلّ عليه ـمضافاً إلى عدم خلاف يعتدّ به فيهـ جملة من الأخبار التي تقدّم بعضها كموثّقة ابن بكير[6] ومرفوعة أحمد بن محمّد[7]، ومرسلة حمّاد وغير ذلك من الروايات التي يمكن استفادته منها ممّا لا يخفى

(١) التهذيب ٤:١٢٦/٣٦٤، الوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٩.

(٢) الكافي ١:٥٣٩ـ٥٤٠/٤، الوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٨.

(٣) التهذيب ٤:١٢٥/٣٦٠، والفقيه ٢:٢٢/٧٩، والخصال: ٣٢٤/١٢، والوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ١.

(٤و٥) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٤٤، وراجع: الانتصار: ٨٦، ومجمع البيان ٤:٨٣٥، وكنز العرفان ١:٢٥٠.

(٦) تقدّم في صفحة ٢٠٠ـ٢٠١.

(٧) تقدّم في صفحة ٢٠١.

(٨) تقدّم في صفحة ٢٠١.

على المتتبّع.

وربّما يؤيّده أيضاً: وقوع التعبير في الكتاب العزيز عنه بلفظ المفرد، ومقابلته مع اليتامى والمساكين وابن السبيل، مع أنّ المراد منهم أيضاً أقرباء النبي ـصلّى الله عليه وآله ـ، فلا يناسبها إرادة مطلق أقربائه من ذي القربى الذي جعل له سهم مخصوص.

هذا، مع أنّ العمدة في الباب هي الأخبار المفسّرة له، المعتضدة بما عرفت.

فما حكي[١] عن ابن الجنيد من أنّه لم يجعل هذا السهم لخصوص الإمام، بل لمطلق أقارب النبي ـصلّى الله عليه وآله ـ من بني هاشم، كما حكي[٢] هذا القول عن الشافعي بزيادة المطّلب مع هاشم؛ ضعيف وإن كان قد يوهمه بعض الأخبار كخبر زكريّا بن مالك الجعفي عن أبي عبدالله ـعليه السلام ـ، أنّه سئل عن قول الله عزّوجلّ: «واعلموا أنّما غنمتم من شيءٍ فأنّ لله خُمُسَه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل»[٣] فقال: «أمّا خمس الله عزّوجلّ فللرسول يضعه في سبيل الله، وأمّا خمس الرسول فلأقاربه، وخمس ذوي القربى فهم أقرباؤه وحدها، واليتامى يتامى أهل بيته؛ فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم، وأمّا المساكين وابن السبيل فقد عرفت أنّا لا نأكل الصدقة، ولا تحلّ لنا، فهي للمساكين وأبناء السبيل»[٤].

وخبر محمد بن مسلم، المروي عن تفسير العيّاشي عن أحدهما

---

(١) كما في جواهر الكلام ١٦: ٨٧، وحكاه العلامة الحلّي في مختلف الشيعة: ٣: ١٩٨-١٩٩، المسألة ١٥٦.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦: ٨٧.

(٣) الأنفال ٨: ٤١.

(٤) تقدّمت الإشارة الى مصادره في صفحة ٢٠٦ والهامش (٢).

-عليهما السلام-، قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ «واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خُمُسَه وللرسول ولذي القربى» قال: «هم قرابة رسول الله -صلّى الله عليه وآله- فسألته منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل؟ قال: «نعم»[1] وغير ذلك من الروايات التي فسّر فيها «ذي القربى» بقرابة النبي -صلّى الله عليه وآله-، على الإطلاق، مع وقوع التعبير في بعضها[2] بصيغة الجمع، الظاهرة في المتعدّد، ولكن المتعيّن صرف ما كان من هذا النحو من الأخبار إلى ما لا ينافي الأخبار المتقدّمة، المعتضدة بما عرفت، المصرّحة بأنّ نصف الخمس كملاً للإمام والحجّة[3].

مع أنّ الذي يَغلب على الظنّ أنّ الأخبار الموهمة للخلاف مشوبة بالتقية؛ فإنّ المقام من أوضح ما يناسبه ذلك، فإنّ من الواضح أنّه لم يكن للحُجج الذين صدرت منهم هذه الأخبار التظاهر بدعوى الاختصاص، فلم يكن لهم بدٌّ في الموارد التي لم يحصل لهم الأمن من إذاعة سرّهم إلّا بإلقاء كلمات متشابهة.

أما ترى أنّ أمارات التقية والتورية من خبر زكريّا بن مالك لائحة، فكأنّه أُريد بقوله: «فقد عرفت أنّا لا نأكل الصدقة»[4] إلى آخره، تنبيه أُولي الألباب بإلقاء هذه العبارة المشبّهة لمن لا يعقل.

على أنّ المراد بالمساكين وأبناء السبيل مساكينهم وأبناء سبيلهم الذين لا يحلّ لهم الصدقة التي هي قسيم الخمس الذي أكرم الله به بني هاشم

---

(١) تفسير العياشي ٢: ٦١/٥٠، والوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ١٣.

(٢) راجع: الوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ١ و٣.

(٣) تقدّمت في صفحتي ٢٠١ و٢٠٢.

(٤) تقدّم الخبر في صفحة ٢٠٦.

وجعل منه لنفسه سهماً إعظاماً لبني هاشم ، وجبراً لقلوبهم ، فسوق التعبير وإن كان يوهم الخلاف ، ولكنه -عليه السلام- علّله بعلّة تهدي العارفين إلى الصواب.

وكذلك قوله -عليه السلام- في صدر الحديث: «أمّا خمس الله عزّوجلّ فللرسول يضعه في سبيل الله» لا يبعد أن يكون تورية أُريد به صرفه في مؤونته التي هي من أوضح سبل الله تعالى.

ويظهر بالتدبّر في ما أسلفناه في مبحث المواقيت عند التكلّم في الغروب أنّه في مثل هذه الموارد لا تصلح الأخبار المناسبة لمذهب العامة -وإن كانت صحيحةً صريحةً مستفيضةً ، بل متواترة- لمعارضة ما ينافيها ، فضلاً عن مثل هذه الأخبار القابلة للتأويل ، فلا ينبغي الاستشكال في ما ذكر اغتراراً بما يوهمه إطلاق الآية والأخبار المنافية له في الظاهر.

﴿و﴾ كذا لا ينبغي الارتياب في أنّ ما كان للنبي -صلّى الله عليه وآله- من سهمه وسهم الله تعالى ﴿بعده للإمام القائم مقامه﴾ كما هو صريح جملة من الأخبار المتقدمة[1] ، فنصف الخمس كملاً في هذه الأعصار لإمام العصر -عجّل الله فرجه- ، سهمان له بالوراثة ، وسهم مقسوم له من الله تعالى ، كما وقع التعبير بذلك في بعض تلك الأخبار[2] .

فما عن الشافعي من انتقال سهم رسول الله بعد موته إلى المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد وأهل العلم والقضاة وأشباه ذلك[3]. وعن أبي حنيفة من السقوط أصلاً[4] ؛ إنّما يتّجه على قواعدهم لا على أُصولنا.

---

(١) تقدّمت في صفحات ٢٠١ و٢٠٢ و٢٠٣.

(٢) وهي مرسلة حمّاد بن عيسى ، المتقدّمة في صفحة ٢٠١.

(٣ و٤) كما في جواهر الكلام ١٦: ٨٧ ، وحكاه العلّامة الحلّي في منتهى المطلب ١: ٥٥١.

وأمّا ما حكي عن ثانيهما خاصةً من سقوط سهم ذي القربى بموت النبي -صلّى الله عليه وآله[١]- ، فهو بحسب الظاهر ممّا لا يتّجه ولو على قواعدهم ، فليتأمّل.

ثمّ إنّ الأسهم الثلاثة التي دلّت الأدلّة على أنّه بالفعل سهم إمام العصر -عليه السلام- ، من حيث إمامته إنّما هي الأسهم الثلاثة الثابتة في الخمس من حيث هو ، فلا تتمشّى في الخمس الذي قبضه النبي -صلّى الله عليه وآله- ، أو الأئمّة الماضية -عليهم السلام- ، فإنّه بقبضهم صار ملكاً لهم في عرض سائر أملاكهم ، وخرج عن موضوع السهام الثابتة في الخمس ، واندرج في موضوع آية المواريث.

﴿ و ﴾ من هنا يعلم أنّ ﴿ ما كان ﴾ قد ﴿ قبضه النبي -صلّى الله عليه وآله- أو الإمام ﴾ الماضي -عليه السلام- ، حاله من الأسهم الثلاثة كغيره ممّا تركه بعد وفاته ﴿ ينتقل الى وارثه ﴾ على حسب ما تقتضيه آية المواريث ، لا آية الخمس ، والله ورسوله وأهل بيته أعلم.

﴿ وثلاثة ﴾ من الأسهم الستة وهي نصف الخمس ﴿ للأيتام والمساكين وأبناء السبيل ﴾ من أقارب النبي -صلّى الله عليه وآله- ، ممّن حرّم عليهم الصدقة ، بلا خلاف فيه على الظاهر بيننا ، كما يدلّ عليه النصوص الكثيرة التي تقدّم جملة منها.

نعم حكي[٢] عن ابن الجنيد أنه جعلها مع استغناء ذوي القربى لمطلق الأيتام والمساكين وأبناء السبيل.

وفيه ما لا يخفى ؛ فإنّه إن استند في ذلك إلى إطلاق الكتاب

---

(١) كما في جواهر الكلام ١٦ : ٨٧ ، وحكاه العلامة الحلّي في منتهى المطلب ١ : ٥٥١.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦ : ٨٨ ، وحكاه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة ٣ : ٢٠١ ، المسألة ١٥٨.

وأغمض عمّا ورد في تفسيره ، فلا وجه لتقييده باستغناء ذوي القربى ، وإن استند إلى الأخبار المفسّرة له ، فمقتضاها قصر الخمس على بني هاشم وعدم التعدّي عنهم ، خصوصاً بعد الالتفات إلى ما وقع في بعضها من التصريح بأنّ الزائد عمّا يحتاجون إليه للإمام -عليه السلام- ، وعلى الإمام تكميل ما نقص ، كقوله -عليه السلام- في مرسلة حمّاد ، المقدّمة[1] : «وله -يعني للإمام- نصف الخمس كملاً ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته ، فسهم ليتاماهم ، وسهم لمساكينهم ، وسهم لأبناء سبيلهم ، يقسّم بينهم على الكتاب والسنّة ما يستغنون به في سنتهم ، فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي ، وإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به ، وإنّما صار عليه أن يموّنهم ، لأنّ له ما فضل عنهم الحديث.

﴿وقيل : يقسّم﴾ الخمس ﴿خمسة أقسام﴾ كما نبّهنا عليه آنفاً ، وأشرنا إلى أنّه لم يعرف قائله منّا ، كما اعترف به غير واحد ، نعم هو محكي عن الشافعي وأبي حنيفة[2] .

﴿و﴾ كيف كان فقد ظهر ممّا سبق أنّ القول ﴿الأول﴾ مع كونه ﴿أشهر﴾ بل المشهور بيننا لو لم يكن مجمعاً عليه ، هو الأصح.

﴿ويعتبر في الطوائف الثلاث انتسابهم إلى عبد المطّلب بالأبوّة ، فلو انتسبوا بالأُمّ خاصةً لم يعطوا شيئاً من الخمس على الأظهر﴾ الأشهر ، بل المشهور ، بل لم يتحقّق الخلاف فيه إلّا من السيّد حيث ذهب إلى استحقاق المنتسبين بالأُمّ[3] أيضاً ، وربما نسب[4] هذا القول

(١) تقدّمت في صفحة ٢٠١.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦ : ٨٩.

(٣و٤) حكاه ونسبه اليها المحدّث البحراني في الحدائق الناضرة ١٢ : ٣٩٠.

إلى ابن حمزة أيضاً.

وعن الحدائق[١] صريحاً اختياره، ونسبته إلى كثير من الأصحاب مصرّحاً بأسمائهم، فكأنّه بنى الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في صحّة إطلاق اسم الولد على ولد البنت حقيقةً، فنسب القول بالاستحقاق إلى كلّ من استظهر من كلماته في باب الوقف أو المواريث أو الوصية ونحوها التزامه بالصدق الحقيقي كالأشخاص الذين عدّد أسماءهم، وليس الأمر كذلك؛ فإنّ بعض من اختار صدق الاسم حقيقةً صرّح بعدم استحقاقهم من الخمس شيئاً، فلا ملازمة بين القولين.

والأقوى: عدم استحقاقهم للخمس سواء قلنا بكون إطلاق الابن أو الولد على ابن البنت على سبيل الحقيقة أو التجوّز، ولا يهمّنا البحث عن أنّ الإطلاق حقيقي أو مجازي، بل نقول: ظاهر النصوص والفتاوى، بل صريحها: المباينة بين مستحقّي الخمس والصدقة الواجبة، وأنّ الله تعالى حرّم الزكاة والصدقة على بني هاشم، وجعل لهم الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس، فالعبرة باستحقاقه للخمس اندراجه عرفاً في عنوان بني هاشم وبني عبد المطّلب، كما وقع التعبير بهذين في غير واحد من النصوص.

والمتبادر من إطلاق بني هاشم أو بني عبد المطلب ما لم يكن المقصود به أبناءه بلا واسطة، كما في المقام ليس إلّا إرادة أشخاص المنتسبين إليه كبني تميم وبني سعد وبني كنانة، وغير ذلك من أسماء القبائل المنتسبين إلى آبائهم.

ولا يدور ذلك في العرف مدار صدق اسم الولد وعدمه، بل يدور

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٩٠، وراجع: الحدائق الناضرة ١٢: ٣٩٠.

مدار إضافته إلى هاشم بحيث يطلق عليه اسم الهاشمي في العرف ، كما وقع التعبير عنه بهذا الاسم في بعض الأخبار:

مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن زرارة عن أبي عبدالله ـعليه السلام ـ في حديث ، قال: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة ، إنّ الله عزّوجلّ جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم» ثم قال: «إنّ الرجل إذا لم يجد شيئاً حلّت له الميتة والصدقة ، ولا تحلّ لأحد منهم إلّا أن لا يجد شيئاً ، ويكون ممّن يحلّ له الميتة»[1].

ومن الواضح أنّ النسبة من طرف الأم غير محفوظة ولا ملحوظة في العرف ، فمن كانت أُمّه من بني تميم وأبوه من بني سعد يُعدّ عرفاً من بني سعد لا من بني تميم ، ولا أقلّ من انصراف إطلاق اسم بني تميم أو تميمي عنه ، فلا يتناول مثل الفرض إطلاقات الأدلّة الدالّة على حرمة الصدقة على بني هاشم ، وحلّية الخمس لهم.

نعم لو فرض شخص مثل عيسى ـعليه السلام ـ لم يكن له النسبة إلى أحد إلّا من قِبَل أُمّه ، لا يبعد أن يعدّ عرفاً من قبيلتها.

والحاصل: أنّ المدار في هذا الباب على اندراجه في منصرف إطلاق اسم الهاشمي أو بني هاشم ، ولا يكفي في ذلك مجرّد تولّده منه وكونه من ذرّيته.

كما يشهد لذلك ، مضافاً إلى مساعدة العرف عليه: قوله ـعليه السلام ـ في مرسلة حمّاد ، المتقدّمة[2]: «ومن كانت أُمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقات تحلّ له ، وليس له من

---

(١) التهذيب ٤: ٥٩/١٥٩ ، الاستبصار ٢: ٣٦/١١١ ، الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب المستحقين للزكاة ، الحديث ١.

(٢) تقدّمت في صفحة ٢٠١.

الخمس شيء ، لأنّ الله تعالى يقول: « ادعوهم لآبائهم »[١].

وضعف سنده بالإرسال مجبور بالشهرة المعتضدة بعدم خلاف يعتدّ به في المسألة ، مع أنّ المرسل من أصحاب الإجماع.

ويؤيّده أيضاً ، بل يشهد له: أنّه لو كان الانتساب إلى بني هاشم من قِبَل الأم موجباً لحرمة الصدقة وإباحة الخمس ، لاشتهر ذلك من الصدر الأوّل ، واستقرّت السيرة على ضبط النسبة وحفظها ، مع أنّه ليس كذلك ، فعدم اشتهار مثل هذا الحكم مع عموم الابتلاء به ، فضلاً عن اشتهار خلافه ، وكذا عدم جريان عادة المتشرّعة على حفظ هذه النسبة وضبطها ، كجريان عادتهم على حفظها من طرف الأب ، من أقوى الشواهد على أنّه ليس لها هذا الأثر في الشريعة ، وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في الحكم.

وربما يورد أيضاً على السيّد ومن تبعه: بأنّه لو كان انتسابه بالأُم موجباً لاندراجه في موضوع الهاشمي ، الموجب لاستحقاقه للخمس ، لكان انتسابه بأبيه أيضاً موجباً لاندراجه في موضوع التميمي أو الأموي أو غير ذلك ممّن تحلّ له الصدقة ، وهما متنافيان ؛ لتطابق النصوص والفتاوى على أنّ الله عزّوجلّ أحلّ الخمس لمن حرّم عليه الصدقة ، فلا يتصادقان في مورد.

ويدفعه: أنّ مناط حلّية الخمس وحرمة الصدقة إنّما هو صدق اسم الهاشمي عليه ، لا اختصاصه بهذا الاسم ، وليس استحقاقه للزكاة والصدقة منوطاً باندراجه تحت عنوان خاصّ حتى تتحقّق المعارضة ، فاستحقاقه للزكاة والصدقة موقوف على عدم اندراجه في موضوع الهاشمي

---

(١) الأحزاب ٣٣: ٥.

الذي جعل له الخمس ، فلو سلّمنا اندراجه في منصرف الهاشمي الذي دلّت الأدلّة على استحقاقه للخمس ، فلا يتوجّه الإشكال عليه من هذه الجهة ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المدار ـ على ما يظهر بالتدبّر في النصوص والفتاوى ـ على انتسابه إلى هاشم ، لكن بني هاشم بحسب الظاهر ـ على ما صرّح به بعض ، ويظهر من آخرين ـ محصورون في بني عبد المطّلب ، ولذا خصّهم المصنّف بالذكر ، كما ستأتي الإشارة إليه وإلى توجيه بعض الأخبار الموهمة لاختصاص الخمس بأهل بيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، من ولد عليّ وفاطمة ـ عليهما السلام ـ.

﴿ولا يجب استيعاب أشخاص كلّ طائفة﴾ من الطوائف الثلاث بلا شبهه ، بل بلا خلاف فيه في الجملة على الظاهر ، كما يظهر من كلماتهم.

ففي المدارك قال في شرح العبارة ما لفظه : هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب ؛ لأنّ المراد من اليتامى والمساكين في الآية الشريفة : الجنس كابن السبيل ، كما في آية الزكاة ، لا العموم ، إمّا لتعذّر الاستيعاب ، أو لأنّ الخطاب للجميع ، بمعنى أنّ الجميع يجب عليهم الدفع إلى جميع المساكين ، بأن يعطي كلّ بعض بعضاً.

ويدلّ عليه أيضاً ما رواه الشيخ ـ في الصحيح ـ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ : وسئل عن قوله تعالى : « واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خُمُسه » قال : « فما كان لله فللرسول وما كان للرسول فهو للإمام » قيل : أرأيت إن كان صنف أكثر من صنف كيف يصنع ؟ فقال : « ذلك إلى الإمام ، أرأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه

وآله- كيف صنع ، إنّما كان يعطي على ما يرى ، وكذلك الإمام»[١].

وقال الشهيد في الدروس بعد أن تنظّر في اعتبار تعميم الأصناف: أمّا الأشخاص فيعمّ الحاضر ، ولا يجوز النقل إلى بلد آخر إلّا مع عدم المستحق.

وهذا كلام يقتضي بظاهره وجوب التعميم في الأشخاص الحاضرين ، وهو بعيد[٢]. انتهى ما في المدارك.

أقول: بل يظهر من الخبر المزبور عدم إرادة الملكية والاختصاص من اللام في الآية الشريفة بحيث يلزمه تخصيص كلّ سهم بصنفه ، فضلاً عن ملكيته لكلّ شخص شخص من كلّ صنف؛ كي يلزمه استيعاب الأشخاص ، كما سيأتي توضيحه في مسألة استيعاب الأصناف إن شاء الله.

وكيف كان ، فعمدة المستند في المقام -بعد الغضّ عن السيرة والإجماع وكون الخمس المجعول لفقراء بني هاشم بمنزلة الزكاة المجعولة لغيرهم ، كما سيأتي توضيحه في المسألة الآتية- هو: أنّ عدم إمكان إحاطة كلّ شخص بجميع أشخاص الفقراء والمساكين وأبناء السبيل إمّا لعدم حصرهم أو انتفاء الطريق غالباً لمعرفة جميع أشخاصهم ، قرينة قطعيّة على عدم إرادة استيعاب الأشخاص ، كما أنّ الأمر كذلك في كلّ مورد خصّص مالاً بطائفة معنونة بعنوان يتعذّر أو يتعسّر عادةً الإحاطة بجميع مصاديقها ، كما لو أوصى بثُلثه ، أو وقف شيئاً على فقراء ذرّيته أو مرضاهم ، فضلاً عن فقراء البلد أو مطلق الفقراء ، فإنّه لا يتبادر منه

---

(١) الكافي ١:٥٤٤/٧ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ١.

(٢) مدارك الأحكام ٥:٤٠٣ وراجع: الدروس ١:٢٦٢.

إلّا إرادة صرفه فيهم، لا جعله لكلّ واحدٍ واحدٍ منهم على سبيل التشريك، بحيث لو صرفه المتولّي في المعروفين منهم، ثمّ انكشف وجود فقير غيرهم، وجب عليهم ردّ نصيبه، كما هو واضح.

ولا يقاس ذلك بما لو وقفه على مطلق ذرّيته؛ فإنّه وإن كانت دائرة العموم أوسع، ولكنه يمكن الاحاطة بهم ومعرفتهم غالباً، بخلاف فقرائهم، كما لا يخفى.

ولكن قد يقال في مثل الفرض: إنّ عدم إمكان الإحاطة بالجميع قرينة صارفة للعموم إلى ما يمكن، فالمتبادر من الوقف على فقراء العشيرة مثلاً إنّما هو إرادة صرفه في جميع مَنْ يعرفه منهم أو يتمكّن من معرفته، لا صرفه مطلقاً فيهم ولو بصرفه إلى واحد ممّن يعرفه مع حرمان الباقين، كما هو المدّعى؛ فإنّه خلاف ما يتبادر من اللفظ، ويتعلّق به الغرض غالباً في مثل هذه الموارد.

وعليه يبتنى ما يظهر من ذيل العبارة المتقدّمة التي نقلها في المدارك عن الشهيد.

ولكن يتوجّه عليه: أنّه إن سلّم فهو في ما إذا كان المال في حدّ ذاته قابلاً لأن يقسّط على الجميع، وإلّا فهو أيضاً قرينة على عدم إرادة الاستيعاب بهذا المعنى أيضاً، كما لو دفع درهماً إلى عبده، وأمره بأن يصرفه في فقراء البلد؛ فإنّه لا يتبادر منه إلّا إرادة صرفه فيهم على الإطلاق.

ودعوى: أنّ هذه القرينة أيضاً لا تصرف العموم إلّا إلى ما يمكن أن يوزّع عليه الدرهم؛ مكابرة للوجدان، مع أنّ إرادة الجنس من لفظ «الفقراء» أقرب من إرادة العموم بهذا المعنى منه بلا شبهة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ ليس المقصود بآية الغنيمة وغيرها من النصوص

الواردة في هذا الباب إلّا إيجاب الخمس على كلّ مكلّف في كلّ فرد فردٍ من أفراد الغنيمة ، ومن الواضح أنّه لم يكن في صدر الإسلام ، فضلاً عن هذه الأعصار التي انتشرت فيها فقراء بني هاشم في جميع البلدان ، خمس أفراد الفوائد المكتسبة لآحاد المكلّفين غالباً قابلاً للبسط على الجميع ، كما لا يخفى.

فما عن الحدائق من الميل أو القول بوجوب الاستيعاب[1] ، كما قد يوهمه بعض العبائر المحكية عن غيره[2] أيضاً مع شذوذه أو مخالفته للإجماع ؛ ضعيف.

﴿بل﴾ الظاهر أنّه ﴿لو اقتصر من كلّ طائفة على واحد﴾ فضلاً عن جماعة ﴿جاز﴾ إذ المتبادر من الآية ونظائرها بعد تعذّر حملها على إرادة الاستيعاب بالنسبة إلى كلّ فرد فردٍ من الخمس الذي يتنجّز به التكليف على آحاد المكلّفين إنّما هو تكليف كلّ شخص بصرف خمسه إلى جنس هذه الأصناف ، كما لا يخفى على مَنْ راجع العرف في نظائر المقام ، ومقتضاه ما عرفت.

﴿وهنا مسائل﴾

﴿الأُولى: مستحقّ الخمس هو كلّ من ولده عبد المطّلب﴾ الذي انحصر ذرّيّة هاشم -عليه السلام- في ولده ، فالمدار على كونه هاشمياً كما عرفته في ما سبق ، ولكن الهاشميين -على ما صرّح به في الجواهر[3] ،

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٠٣ ، وراجع: الحدائق الناضرة ١٢: ٣٨١-٣٨٢.

(٢) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٠٣ ، والمحكي عنه صاحب السرائر. انظر صفحة ٤٩٦ من ج ١ منها.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ١٠٤.

ويظهر من المتن- محصورون في من ولده عبد المطلب -عليه السلام-، ولعبد المطلب -على ما قيل- عشرة أولاد، ولذا سمّي «أبو السادة العشرة» وهم: عبد الله وأبو طالب والعباس وحمزة والزبير وأبو لهب وضرار والغيداق. وربّما سمّي حجل. ومقوم والحارث، وهو أسنّهم، ولكن ربما قيل: إنّهم أحد عشر؛ بجعل حجل غير الغيداق، بل اثنا عشر بإضافة قثم، ولكن نسله منهم قد انحصر في ما نبّه عليه المصنّف -رحمه الله- بقوله: ﴿وهم بنو أبي طالب والعباس والحارث وأبي لهب﴾ فهؤلاء هم قرابة النبي -صلّى الله عليه وآله-، الذين أكرمهم الله تعالى بأن جعل لهم الخمس عوض الصدقات، فهم جميعهم يستحقّون الخمس ﴿الذكر والأنثى﴾ بلا خلاف فيه ولا إشكال، كما يشهد له المعتبرة المستفيضة إن لم تكن متواترةً.

وما في كثير من الأخبار من تخصيصه بآل محمد -صلّى الله عليه وآله- أو أهل بيته أو ذريته، أو بولد فاطمة -عليها وعليهم السلام-، إمّا لكونهم الأصل في هذا الحكم أو لولا يتهم على الخمس، أو غير ذلك من المحامل الغير المنافية له.

﴿وفي استحقاق بني المطّلب﴾ أخي هاشم خلاف و﴿تردّد﴾ ينشأ من ظهور جملة من الأخبار في اختصاصه ببني هاشم مع ما في بعضها من التصريح بأنّهم هم قرابة النبي الذين جعل لهم الخمس، مثل قوله -عليه السلام- في مرسلة حمّاد المتقدّم[1] نقلها في ما سبق، عن العبد الصالح: «وهؤلاء الذين جعل لهم الخمس هم قرابة النبي -صلّى الله عليه وآله-، الذين ذكرهم الله تعالى في كتابه، فقال: «وأنذر عشيرتك

(١) تقدّم نقلها في صفحة ٢٠١.

الأقربين» وهم بنو عبد المطّلب أنفسهم، الذكر منهم والأُنثى، ليس فيهم من أهل بيوتات قريش ولا من العرب أحد -إلى أن قال- وأمّا من كانت أُمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقات تحلّ له، وليس له من الخمس شيء لأنّ الله يقول: «ادعوهم لآبائهم» الحديث، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الظاهرة أو المشعرة بالاختصاص.

ومن دلالة بعض الأخبار على الأعمّ، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن زرارة عن أبي عبد الله -عليه السلام- في حديث، قال: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة، إنّ الله عزّوجلّ جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم» ثم قال: «إنّ الرجل إذا لم يجد شيئاً حلّت له الميتة، والصدقة لا تحلّ لأحد منهم إلّا أن لا يجد شيئاً فيكون ممّن تحلّ له الميتة»[1].

وربّما يعضده اندراج بني المطّلب أيضاً عرفاً في قرابة النبي، فيحتمل أن يكون تخصيصه ببني هاشم في الخبر الأول ونظائره من قبيل تخصيصه بذرية رسول الله -صلّى الله عليه وآله-، في الأخبار الكثيرة التي تقدّمت الإشارة إليها وإلى تأويلها، فالجمع بين الأخبار بحمل الحصر المستفاد من الطائفة الأُولى على الحصر الإضافي الغير المنافي لاستحقاق بني المطّلب أيضاً من أهون التصرّفات.

ولكن مع ذلك ﴿أظهره: المنع﴾ إذ الخبر المزبور وإن كان موثّقاً ولكنه بظاهره مخالف للمشهور؛ إذ لم ينقل القول باستحقاق بني المطّلب إلّا عن ابن الجنيد وعزّية المفيد[2]، وموافق لظاهر الخبر المروي من

---

(١) التهذيب ٤: ٥٩/١٥٩، الاستبصار ٢: ٣٦/١١١، الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١.

(٢) كما في الجواهر ١٦: ١٠٧، وحكاه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة: ٣: ٢٠٠، المسألة ١٥٧.

طرق العامة عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ أنّه قال: «إنّا وبنو المطّلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام» وشبّك بين أصابعه وقال: «بنو هاشم وبنو المطّلب شيء واحد»[١] فهو مع شذوذه وموافقته للتقية لا ينهض دليلاً لقطع الأصل، فضلاً عن صرف الأخبار الكثيرة عن ظاهرها.

مع قوّة احتمال أن يكون المراد بالمطّلبي النسبة إلى عبد المطّلب بحذف أوّل الجزءين، كما هو الشأن في النسبة إلى المركّبات الإضافية، وهذا وإن كان مقتضاه جعل العطف تفسيراً لا تأسيساً، وهو خلاف الظاهر إلّا أنّه لا يبعد أن يقال: إنّ ارتكاب هذه المخالفة للظاهر جمعاً بين الأخبار أهون من رفع اليد عن ظاهر الحصر المستفاد من سائر الروايات، خصوصاً بعد الالتفات إلى ما عرفت، والله العالم.

المسألة ﴿الثانية﴾: اختلف الأصحاب ـ بعد اتّفاقهم على اختصاص سهم الله تعالى ورسوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وذي القربى بالإمام ـ عليه السلام ـ في أنّه ﴿هل يجوز أن يخصّ بالخمس﴾ الذي هو لغير الإمام ﴿طائفة﴾ من الطوائف الثلاث؟ ﴿قيل﴾ بل في الجواهر: هو المشهور نقلاً وتحصيلاً خصوصاً بين المتأخّرين، بل نسب إلى الفاضلين ومن تأخّر عنهما[٢]: ﴿نعم﴾.

﴿وقيل﴾ كما عن ظاهر الشيخ في المبسوط وأبي الصلاح[٣]: ﴿لا﴾. وعن جمع من المتأخّرين الميل إليه[٤].

---

(١) سنن أبي داود ٣: ١٤٥/٢٩٧٨ و١٤٦/٢٩٨١.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ١٠٨.

(٣) كما في جواهر الكلام ١٦: ١٠٨، وحكاه عنهما العاملي في مدارك الأحكام ٥: ٤٠٥، وراجع: المبسوط ١: ٢٦٢، والكافي في الفقه: ١٧٣-١٧٤.

(٤) حكاه النراقي في المستند ٢: ٨٥.

وعن صاحب الحدائق اختياره عملاً بظاهر الآية وما ماثلها من السنّة ؛ فإنّ اللام للملك ، والعطف بالواو يقتضي التشريك[١].

وإرادة الجنس من اليتامى والمساكين وابن السبيل ـ بشهادة ما عرفت في ما سبق ـ لا يقتضي صرف الآية عن ظاهرها من هذه الجهة بحمل اللام على إرادة بيان محض المصرف ؛ إذ لا مانع عن إرادة الاختصاص من اللام ، والتشريك من العطف ، غاية الأمر أنّه لم يلاحظ في التمليك والاختصاص الذي أُريد من اللام أشخاص كلّ صنف ، بل نوعه ، فهو بمنزلة ما لو صرّح بأنّه يقسّم الخمس ستة أسهم : سهم لليتامى ، وسهم للمساكين ، وهكذا ، فإرادة الجنس من اليتامى والمساكين لا ينافي إرادة الاختصاص الملحوظ فيه النوع.

ولو قيل : إنّه لا معنى للاختصاص وتمليك النوع إلّا كون هذا النوع مصرفاً للمال ، فهذا هو مراد القائلين بأنّه لم يقصد باللام في الآية الشريفة إلّا بيان المصرف ، ومقتضاه جواز أن يخصّ بالخمس طائفة.

قلنا : بعد التسليم ، إنّ هذا أيضاً لا يقتضي رفع اليد عن ظهور العطف في التشريك ، كما لو قال : اصرف هذا المال في أهل هذه البلدة وهذه ، أو هذه الطائفة وهذه ؛ فإنّ ظاهره إرادة الصرف فيهما ، لا كون المجموع مصرفاً بحيث يجوز الصرف في خصوص إحدى الطائفتين أو أهل إحدى البلدتين ، كيف ولو كان المراد باللام في الآية مجرّد بيان المصرف بهذا المعنى ، لجاز صرف مجموع الخمس حتى سهم الإمام ـ عليه السلام ـ أيضاً في مَنْ عداه من الطوائف الثلاث ! مع أنّه لا كلام في اختصاص سهم الإمام به ، وعدم جواز صرفه في غيره.

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦ : ١٠٨ ، وراجع : الحدائق الناضرة ١٢ : ٣٨٢.

هذا، مضافاً إلى صراحة المعتبرة المستفيضة الواردة في كيفية تقسيم الخمس، المتقدّمة في ما سبق، كمرسلة حمّاد وغيرها بأنّ لليتامى سهماً، وللمساكين سهماً، ولأبناء السبيل كذلك، المعتضدة ببعض الروايات الحاكية لفعل رسول الله -صلّى الله عليه وآله-، وهذا كلّه بظاهره منافٍ لحمل اللام في الآية الشريفة ونحوها على مجرّد بيان المصرف، مع أنّ البسط على الأصناف موجب للقطع بالفراغ عمّا اشتغلت الذمّة به يقيناً، وهو إيصال الخمس إلى مستحقّيه دون تخصيصه بطائفة أو طائفتين، فيجب تحصيلاً للقطع بالفراغ.

هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به لهذا القول، وكفى في وهنه، مع وضوح مستنده: مخالفته للمشهور.

واستدلّ للمشهور: بما في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، المتقدّمة[1] في مسألة عدم وجوب الاستيعاب، الواردة في تفسير الآية:

قال أحمد: قيل: أرأيت إن كان صنف أكثر من صنف كيف يصنع؟ فقال -يعني أبا الحسن -عليه السلام-: «ذلك إلى الإمام، أرأيت رسول الله -صلّى الله عليه وآله-، كيف صنع؟ كان يعطي على ما يرى وكذلك الإمام» فإنّ فيها دلالةً على عدم وجوب البسط.

وأجابوا عن استدلال الخصم بالآية الشريفة: بأنّها مسوقة لبيان المصرف، كما في آية الزكاة.

ونوقش في هذا الجواب: بما تقدّم توضيحه حلّاً ونقضاً في تقريب دليل الخصم. وبأنّ الالتزام به في آية الزكاة لدليل لا يقتضي الالتزام به

---

(١) تقدّمت في صفحة ٢١٥.

في آية الخمس.

هذا، ولكنك ستعرف شهادة النصوص والفتاوى بكون نصف الخمس المجعول لفقراء بني هاشم بمنزلة الزكاة المجعولة لغيرهم، فلا وقع لهذا الاعتراض،فليتأمّل.

واُورد على الاستدلال بالخبر المزبور لمذهبهم: بعدم صراحته، بل ولا ظهوره في جواز التخصيص.

أقول: ولكنّها صريحة في عدم وجوب التسوية بين الأسهم ولا بين الأشخاص، وهذا ينافي إرادة الاختصاص والتمليك من اللام على سبيل التشريك بين المتعاطفات؛ إذ لو كان التشريك ملحوظاً بين الأنواع، لزمه التسوية بين الأسهم، وصرف كلّ سهم إلى صنفه، قليلاً كان أو كثيراً، والرواية صريحة في خلافه.

وإن كان الملحوظ فيه المصاديق، لزمه الاستيعاب في الأشخاص، وقد عرفت أنّ هذا ممّا لا يمكن الالتزام به بالنسبة إلى كلّ فرد فرد من أفراد الخمس.

مع أنّ الرواية أيضاً كالنصّ في خلافه؛ إذ لو كان كذلك، لأجابه الإمام ـعليه السلام ـ بالبسط على الرؤوس.

والحاصل: أنّ قوله ـعليه السلام ـ: «ذلك إلى الإمام» إلى آخره، صريح في أنّه ليس لكلّ شخص أو صنف بخصوصه مقدار معيّن من الخمس مجعول من الله تعالى بحيث لم يجز للمعطي تغييره بالزيادة والنقصان، كما في سهم الإمام ـعليه السلام ـ، فهذا يكشف عن أنّه لم يقصد من الآية بالنسبة إلى اليتامى[1] والمساكين وابن السبيل إلّا ما قصد من آية الزكاة

---

(١) في النسخة والطبعة الحجرية: الفقراء. والصواب ما أثبتناه.

بالنسبة إليهم من إرادة صرف الحق فيهم على الإجمال ، كما يؤيّد ذلك أيضاً ما سنشير إليه.

لا يقال: إنّ مفاد الآية والروايات الواردة في تقسيم الخمس ستّة أسهم ليس إلّا اعتبار قسمته كذلك ، ولا ينافي ذلك جواز التفاوت بين الأسهم بالقلّة والكثرة ، كما التزم به صريحاً بعض المتأخّرين ممّن أوجب التعميم بين الأصناف.

لأنّا نقول: المتبادر من أدلّة الخصم بعد تسليم إرادة المشاركة بين الأصناف في الاختصاص والتمليك إنّما هو إرادته على حسب ما تقتضيه قاعدة الشركة من استحقاق كلّ شخص أو صنف مقداراً من الخمس لا يحتمل الزيادة والنقصان ، فحمل الأدلّة على إرادة اختصاص كلّ صنف أو شخص بشيء من الخمس بحيث يجوز للمعطي المكلّف بالخمس أن يجعل سهماً درهماً وآخر ألفاً وبالعكس خلاف ظواهر الأدلّة ، بل ظاهرها إرادة القسمة المتساوية إمّا على الرؤوس أو الأصناف.

مع أنّ ما ذكر منقوض بسهم الإمام الذي لا يتحمّل الزيادة والنقصان ، فحمل الأدلّة على إرادة التعميم والبسط على الأصناف على وجه لا ينافيه جواز التفاوت ، مع مخالفته لقاعدة الشركة ؛ ليس بأولى من حملها على إرادة المصرف بالنسبة إلى اليتامى والمساكين وابن السبيل ، بل هذا أولى.

فالإنصاف عدم قصور الرواية عن إثبات مدّعى المشهور لولا أنّ للإمام -عليه السلام- ، الولايةَ على الخمس وأهله ، وكون أمره مطلقاً راجعاً إليه في حال حضوره ، كما ستعرفه في المسألة الآتية ، فلا يقاس عليه حال مَنْ لا ولاية له على الخمس ولا على أهله ، ولكنه كلّف في

خصوص خمس ماله بدفعه إلى الإمام لدى التمكّن منه ، وإيصاله إلى مستحقّيه لدى العجز عن إيصاله إلى الإمام -عليه السلام-.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الذي يظهر من الصحيحة هو: أنّه ليس لسهم كلّ صنف في حدّ ذاته حدٌّ معيّن واقعي غير قابل للزيادة والنقصان ، بل أمره من هذه الجهة راجع إلى الإمام لا من حيث إمامته ، وأنّ له التصرّف في كلّ سهم بحسب رأيه من باب الولاية.

وكيف كان ، فالذي يظهر من النصوص والفتاوى ، وتقتضيه حكمة شرعية الخمس ، المنصوص عليها في النصوص ، وينطبق عليه الآية بظاهرها هو: أنّ الله تعالى جعل الخمس ستّة أسهم متساوية: سهم لله تعالى ، وسهم لرسوله ، وسهم لذي القربى ، وهذه نصف الخمس كملاً ، وهو بعد النبي -صلّى الله عليه وآله- للإمام -عليه السلام- ، كما عرفته في ما سبق ، والثلاثة أسهم الباقية جعل سهماً منها ليتامى بني هاشم ، وسهماً لمساكينهم وسهماً لأبناء سبيلهم ، ولكن لا لخصوص أشخاصهم من حيث هي ، كي يكون لخصوصية الأشخاص مدخلية في الاستحقاق ، كما في الأسهم الثلاثة التي هي للإمام ، ولا لاندراجهم تحت هذه العناوين من حيث هي بحيث يكون لصدق العنوان عليهم دخلٌ في الاستحقاق ، بل ملاك الاستحقاق في الطوائف الثلاث قرابتهم من رسول الله -صلّى الله عليه وآله- ، وافتقارهم إلى الخمس في مؤونتهم ، كما نطق بذلك كلّه مرسلة حمّاد -الطويلة-.

ففيها قال -عليه السلام-: «ويقسّم بينهم الخمس على ستة أسهم: سهم لله تعالى ، وسهم لرسول الله -صلّى الله عليه وآله- ، وسهم لذي القربى ، وسهم لليتامى ، وسهم للمساكين ، وسهم لأبناء السبيل ، فسهم الله وسهم رسول الله لأولى الأمر من بعد رسول الله وراثةً ، وله ثلاثة أسهم:

سهمان وراثةً وسهم مقسوم له من الله تعالى ، فله نصف الخمس كملاً ، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته ، فسهم ليتاماهم ، وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسّم بينهم على الكتاب والسنّة ما يستغنون به في سنتهم ، فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي ، وإن عجز أو نقص عن استغنائهم ، كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به ، وإنّما صار عليه أن يموّنهم لأنّ له ما فضل عنهم -إلى أن قال- فهؤلاء الذين جعل لهم الخمس هم قرابة النبي -صلّى الله عليه وآله- ، الذين ذكرهم الله ، فقال: « وأنذر عشيرتك الأقربين» إلى أن قال :«وليس في مال الخمس زكاة لأنّ فقراء الناس جعل أرزاقهم في أموال الناس على ثمانية أسهم ، فلم يبق منهم أحد ، وجعل للفقراء قرابة الرسول -صلّى الله عليه وآله- ، نصف الخمس ، فأغناهم به عن صدقات الناس وصدقات النبي -صلّى الله عليه وآله- ، ووليّ الأمر ، فلم يبق فقير من فقراء الناس ، ولم يبق فقير من فقراء قرابة رسول الله -صلّى الله عليه وآله- إلّا وقد استغنى فلا فقير»[1] الحديث ، إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على أنّ الله تعالى حرّم على بني هاشم الصدقة ، وجعل لهم مكانها الخمس ليغنيهم به عن أن يصيّرهم في موضع الذلّ والمسكنة.

وقضية ذلك : أنّه لو كان الخمس الواصل بيد من يتولّى صرفه إليهم وافياً بمؤونة جميع فقرائهم وجب بسطه على جميعهم ، وإذا تعذّر ذلك ولم يف إلّا بمؤونة البعض وجب صرفه في البعض منهم ، ولا يتفاوت الحال حينئذٍ بين أن يكون مجموع ذلك البعض من صنف واحد أو من مجموع الأصناف ؛ لاتحاد ملاك الاستحقاق ، ووجوده في الجميع ، فيكون

(١) الكافي ١: ٤/٥٣٩ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٨.

المكلّف مخيّراً في التعيين عند عدم وفائه إلّا بحاجة البعض ، فتكون الآية والروايات الواردة في هذا الباب بمنزلة ما لو أوصى شخص بصرف نماء ثُلثه في كلّ سنة نصفه في تعزية سيّد الشهداء -عليه السلام- مثلاً ، ونصفه الآخر في فقراء ذريته ، وكان ذلك النصف بمقتضى العادة وافياً بمؤونة فقراء ذريته إلى آخر الأبد ، وكانت ذرّيته محصورةً في ولد زيد وعمرو وبكر ، فجعل لفقراء ذرّيته من نسل كلٍّ منهم من ذلك النصف ثُلثه ، ثمّ صرّح بعد ذلك بأنّ غرضه من هذه الوصيّة أن لا يبقى أحد من ذرّيته محتاجاً في مؤونته إلى الصدقة ، وأن يصير أحد منهم في موضع الذلّ والمسكنة ، فإن زاد عن مؤونتهم شيء صرف أيضاً في التعزية ، كشف ذلك عن أنّ تثليث السهام لم يكن إلّا لزعمه كفاية كلّ سهم لكلّ صنف ، فلو فرض احتياج صنف منهم في زمان إلى أكثر من سهمه بعكس صنف آخر ، أو انحصر الفقراء من ذريته في هذا الصنف ، واحتاجوا في معيشتهم إلى صرف جميع الربح ، صرف الربح فيهم على حسب ما يحتاجون إليه ، ولو فرض نقصان الربح وعدم إمكان صرفه إلّا في مؤونة عدّة آحاد منهم لا يختلف الحال حينئذٍ بين أن تكون تلك الآحاد مجموعها من صنف واحد أو من مجموع الأصناف ، كما لا يخفى على المتأمّل.

وربّما يؤيّده أيضاً قوله -صلّى الله عليه وآله- ، في خبر عيسى بن المستفاد ، الآتي في مسألة مصرف سهم الإمام -عليه السلام-: «فمن عجز -أي عن إيصال الخمس إلى وليّ المؤمنين- ولم يقدر إلّا على اليسير من المال فليدفع ذلك إلى الضعفاء من أهل بيتي من ولد الأئمّة»(١) الحديث ؛

---

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢١.

فإنه كاد يكون صريحاً في عدم وجوب البسط على الأصناف.

هذا كلّه، مع اعتضاده بالسيرة والشهرة، فلا ينبغي الاستشكال في عدم وجوب بسطه على الأصناف أيضاً ﴿و﴾ إن كان ﴿هو أحوط﴾.

المسألة ﴿الثالثة﴾: يجب إيصال جميع الخمس إلى الإمام -عليه السلام- حال حضوره والتمكّن من إيصاله إليه، كما يدلّ عليه كثير من النصوص المتقدمة في طي المباحث السابقة، فهو يتولّى أمره على حسب ما يقتضيه تكليفه، وقد صرّح كثير من الأصحاب، بل المشهور بأنّه ﴿يقسّم الإمام﴾ -عليه السلام-، نصف الخمس الذي هو سهم الطوائف الثلاث ﴿على الطوائف﴾ كلّها ﴿قدر الكفاية مقتصداً، فإن فضل﴾ منه شيء ﴿كان له، وإن أعوز أتمّ من نصيبه﴾ كما وقع التصريح بذلك في مرسلة حماد، المتقدّمة[1] آنفاً، ومرسلة أحمد بن محمد بن أبي نصر، المضمرة.

وفيها قال: «فالنصف له خاصّة، والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد -صلّى الله عليه وآله-، الذين لا تحلّ لهم الصدقة ولا الزكاة، عوّضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم، فإن فضل شيء فهو له، وإن نقص عنهم ولم يكفهم أتمّه لهم من عنده، كما صار له الفضل، كذلك يلزمه النقصان»[2].

وضعف سندهما غير قادح في التعويل بعد اعتضاده بما عرفت، مع كون المرسل من أصحاب الاجماع.

ومنع ابن إدريس -رحمه الله- كون الفضل له والنقصان عليه؛ لمخالفته

(۱) تقدّمت في صفحة ۲۲٦-۲۲۷.

(۲) التهذيب ٤:١٢٦/٣٦٤، الوسائل: الباب ۳ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ۲.

للأُصول والقواعد الشرعية[١].

وهو متّجه على أصله؛ فإنّه لا يعمل بأخبار الآحاد، فضلاً عن مثل هذه المراسيل.

وربما استحسن رأيه أو توقّف فيه غير واحد من المتأخّرين ممّن لا يرى جواز العمل إلّا بالأخبار الصحيحة، كصاحب المدارك[٢] وغيره.

وكيف كان، فلا يترتّب على تحقيقه فائدة مهمّة.

وربما يفرّع عليه جواز صرف سهم الإمام -عليه السلام- في فقراء الهاشميين وكون ما فضل عن حاجتهم ملحقاً بسهم الإمام -عليه السلام-، وعدم جواز إعطاء هاشمي أكثر من مؤونة سنته.

وفي الجميع نظر؛ إذ المفروض في مورد الخبرين صورة بسط يد الإمام ونقل كلّ الخمس أو معظمه إليه بحيث يسعه القيام بمؤونة جميع فقراء الهاشميين من سهمهم ولو بتتميم النقص من نصيبه كسائر السلاطين القاهرين الذين ينقل إليهم الخراج، ويصرفونه في مصارفه، فلا يتناول مثل هذه الأعصار التي لا يصل بيد من يتولّى تقسيمه إماماً كان أو غيره أم صاحب المال، إلّا أقلّ قليل، فهل ترى أنّه يفهم من الخبرين أنّه كان على الإمام -عليه السلام- في مثل هذا الفرض مؤونة جميع فقراء الهاشميين من ماله المختص به، وإلّا لكان الإمام -عليه السلام- عند قصور يده من أفقر الناس؛ ضرورة عدم وفاء ما في يده من أمواله عادةً بمؤونة ما يحتاج إليه الهاشميّون بالفعل في عصره، مع أنّه خلاف ما صرّح به في بعض الأخبار، بل خلاف ما علم بالضرورة من عدم قيامهم في

---

(١) السرائر ١: ٤٩٣-٤٩٤.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٤٠٩.

الظاهر حال قصور يدهم بمؤونة الجميع ، فلعلّه لذا وقع التعبير عنه في الخبر الأول بالوالي ، فكأنّه أُريد بذلك التنبيه على ترتّب هذه الثمرة على الخمس على تقدير سلطنة الإمام وولايته في الظاهر لا مطلقاً.

وأمّا مسألة عود الفاضل إليه فهي ثمرة صحيحة ، ولكنها مجرّد فرض لا يكاد يتحقّق عادة لها مورد في مثل هذه الأعصار ، كما هو واضح.

وأمّا عدم جواز إعطاء هاشمي أكثر من مؤونته ؛ فلعلّه أيضاً كان من آثار بسط يد الإمام وقدرته على استيفاء حقّهم في كلّ سنة ، وإيصاله إليهم ، فإنّ سهمهم الذي جعله الله لهم من الغنيمة في كلّ سنة يغنيهم في تلك السنة ، فإذا تمكّنوا من استيفائه بواسطة بسط يد الإمام ينتفي عنهم موضوع الفقر ، فلا يسوغ لهم تناول الزائد كغيرهم ممّن كان له مدخل في كلّ سنة بقدر ما يعيش به ، فلا يقاس عليه حال قصور اليد وعدم تمكّن السادة من استنقاذ حقّهم ، فإنّهم حينئذٍ كصاحب ضيعة وافية بمؤونته ، ولكنها مغصوبة غير مجدية في غنائه ، فليتأمّل.

المسألة ﴿الرابعة: ابن السبيل لا يعتبر فيه الفقر﴾ وعدم كونه مالكاً لما يفي بمؤونته أصلاً حتى في بلده أو سائر البلاد التي انقطعت يده عنها ﴿بل﴾ يكفي في استحقاقه الخمس ﴿الحاجة إليه في بلد التسليم ولو كان غنيّاً في بلده﴾ بلا شبهة ، بل ولا خلاف فيه على الظاهر ، بل عن المنتهى دعوى الإجماع عليه[1]. بل في الجواهر: أنّه ربما استظهر من إطلاق بعضهم عدم اعتبار الفقر فيه: عدم اعتبار هذه الحاجة فيه أيضاً فيعطى وإن كان غير محتاج ، بل لعله كاد يكون صريح السرائر[2].

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ١١٢ ، وراجع: منتهى المطلب ١: ٥٥٢.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ١١٢ ، وراجع: السرائر ١: ٤٩٦.

انتهى.

أقول: ولكنه لا يظنّ بأحد الالتزام بهذا الظاهر، فإنّه خلاف ما يتبادر من إطلاق ابن السبيل، بل لا يطلق اسمه إلّا على المسافر المنقطع المحتاج، فلا يقال لأرباب المكنة في سفرهم كحضرهم من التجّار ونظائرهم: ابن السبيل.

هذا، مع أنّه يكفي في إثبات اعتبار الحاجة في بلد التسليم: مرسلة حمّاد، المتقدّمة[1] المصرّحة بذلك، المعتضدة بما دلّ على أنّ الخمس جعل للهاشميين عوض الصدقة التي جعلت[2] لسائر الفقراء.

وتمام الكلام في موضوعه وبعض ما يتعلّق به كاشتراطه بعجزه عن الاستدانة ونحوها وغير ذلك في باب الزكاة.

﴿وهل يراعى ذلك﴾ أي الفقر ﴿في اليتيم﴾ بمعنى الطفل الذي لا أب له؟ ﴿قيل﴾ [illegible] في الجواهر: هو المشهور نقلاً إن لم يكن تحصيلاً[3]: ﴿[illegible]﴾.

﴿وقيل﴾ [illegible] عن السرائر والمبسوط[4]: ﴿لا﴾ [illegible]عطى اليتيم وإن كان غنيّاً؛ لإطلاق الأدلّة، والمقابلة للفقير كتاباً وسنّة، وليس هو من الصدقات حتى يختصّ بالفقير، بل هو من حقّ الرئاسة والإمارة، ولذا يأخذه الإمام مع غنائه.

﴿والأول﴾ مع [illegible] ﴿[illegible]﴾ [illegible]، كما يشهد له: مرسلة حمّاد،

---

(١) تقدّمت في صفحة ٢٠١.

(٢) ورد في الطبعة الحجرية والنسخة الخطية: جعل. والصحيح ما أثبتناه.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ١١٣.

(٤) كما في جواهر الكلام ١٦: ١١٣، وحكاه العاملي في مدارك الأحكام ٥: ٤١٠، وراجع: السرائر ١: ٤٩٦، والمبسوط ١: ٢٦٢.

المتقدّمة[1] وغيرها ممّا يدلّ على أنّه عوض الصدقة ؛ إذ المتبادر منه أنّ مستحقّيه ممّا عدا الإمام هم الذين يستحقّون الصدقة لولا سيادتهم، ومقابلته بالمساكين لا تقتضي المباينة، كما في آية الزكاة ؛ فإنّه يكفي في حسن المقابلة كونهم كابن السبيل صنفاً مستقلاً من الفقير مقتضياً لجعل سهم لهم خصوصاً، مع إمكان دعوى انصراف الفقراء إلى البالغين، فليتأمّل.

المسألة ﴿ الخامسة: لا يحلّ حمل الخمس إلى غير بلده مع وجود المستحقّ ﴾ لدى المصنف وجماعة على ما نسب[2] إليهم، لا لأحقّية مستحقّي بلده من غيرهم ؛ إذ لا دليل على ذلك، بل الأدلّة قاضية بخلافه.

نعم، ربما يستأنس لذلك بما روي في باب الزكاة من أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ كان يقسّم صدقة أهل البوادي على أهل البوادي، وصدقة أهل الحضر على أهل الحضر[3].

وفي خبر آخر: «لا تحلّ صدقة المهاجرين للأعراب ولا صدقة الأعراب للمهاجرين»[4].

ولكنه محمول في خصوص مورده على الاستحباب، فضلاً عن أن يتعدّى منه إلى الخمس.

---

(١) تقدّمت في صفحة ٢٠١.

(٢) الناسب هو العاملي في مدارك الأحكام ٥: ٤١٠.

(٣) الكافي ٣: ٥٥٤/٨، الفقيه ٢: ١٦/٤٨، التهذيب ٤: ١٠٣/٢٩٢، الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٢.

(٤) الكافي ٣: ٥٥٤/١٠، التهذيب ٤: ١٠٨/٣٠٩، الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١.

بل لمنافاته للفورية التي ربما يظهر من كلمات بعضهم الالتزام بوجوبها.

ولاستلزامه تأخير الحقّ مع عدم رضا المستحقّ، بل منعه.

ولكونه تغريراً بالمال وتعريضاً لتلفه.

ويرد على الجميع أولاً: النقض بما لو حمل الخمس إلى مجلس آخر أو محلّة أُخرى مع حضور المستحقّ لديه في مجلسه، مع أنّه لا شبهة في جوازه خصوصاً لطلب الاستيعاب والمساواة بين المستحقّين أو الأشدّ حاجة، فإنّه يجوز مع هذا القصد بلا شبهة وإن استلزم تأخيره شهراً أو شهرين كما في الزكاة.

وحلّه: أنّه لا دليل يعتدّ به على فوريته عدا الوجه الذي تقدّمت الإشارة إليه، مع أنّه منع للحقّ مع عدم رضى المستحقّ، بل مطالبته.

وفيه: عدم انحصار المستحق في من يطلبه ولا يرضى بتأخيره؛ فإنّ من يحمل إليه أيضاً ممّن يستحقه وهو لا يرضى إلّا بذلك، فلا مدخلية لرضى أشخاص المستحقّين وعدمه، بل الأمر في تعيين الأشخاص، وإيصاله إليهم موكول إلى من يتولّى أمره، والمدار في جواز التأخير وعدمه على ما يستفاد من أدلّته، وغاية ما يمكن استفادته منها في المقام وكذا في باب الزكاة إنّما هو المنع عن تأخيره الناشئ عن الإهمال، والمسامحة الموجبة لإضاعة الحقّ، أو مع مطالبة ولي الأمر ـ عليه السلام ـ، دون ما إذا كان ذلك لغرض راجح شرعاً أو عرفاً غير موجب للإهمال والإضاعة.

هذا، مع أنّه قد لا يتوقّف حمله إلى بلد آخر إلى مدّة أزيد ممّا يتوقّف عليه بسطه في بلده، خصوصاً في مثل هذه الأعصار التي تهيّأ له أسباب لم تكن متعارفة في الأعصار السابقة على وجه قد يتمكّن معها المكلّف من حمله إلى أقصى البلاد في مدّة يسيرة.

وأمّا كونه تغريراً بالمال وتعريضاً لتلفه: مع أنّه غير مطّرد ، ففيه: أنّ هذا لا يقتضي الإثم ، بل الضمان ، فإنّه يجوز له تبديله اختياراً ، فلا يصلح حينئذٍ أن يكون خطر الطريق مانعاً عن جواز حمله لدى تعهّده بدفع بدله على تقدير التلف ، ولذا قوّى الجواز في المسالك ، ووافقه غير واحد ممّن تأخر عنه.

فقال في المسالك في شرح العبارة: والأصحّ جواز الحمل مطلقاً ، كما مرّ في الزكاة ، خصوصاً مع طلب المساواة بين المستحقّين[1].

وفي المدارك قال: والأصحّ ما اختاره الشارح -يعني صاحب المسالك رحمه الله- من جواز النقل مع الضمان ، خصوصاً لطلب المساواة بين المستحقين أو الأشدّ حاجةً كما في الزكاة[2]. انتهى.

وربما يؤيّده: المعتبرة الواردة في الزكاة ، الدالّة عليه ؛ إذ الظاهر عدم الفرق بينهما في ذلك ، بل ربما يظهر من الجواهر[3] عدم القول بالفصل بين المسألتين ، فالقول بجواز الحمل فيهما لا يخلو عن قوة وإن كان الترك أحوط.

وكيف كان ﴿فلو حمل﴾ الخمس ﴿والحال هذه ضمن﴾ وإن لم نقل بترتّب الإثم عليه ، كما في الزكاة على حسب ما تقرّر هناك.

﴿ويجوز﴾ الحمل من غير إثم ولا ضمان ﴿مع عدمه﴾ أي: عدم المستحقّ بلا خلاف فيه على الظاهر ولا إشكال كالزكاة ، ولكن ينبغي تقييد إطلاق كلماتهم بما إذا لم يكن الطريق مخوفاً ، كما صرّح به بعض

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٤٧٢.

(٢) مدارك الأحكام ٥: ٤١٠.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ١١٤.

في باب الزكاة، فلاحظ.

المسألة ﴿السادسة: الإيمان معتبر في المستحق على تردّد﴾[١] ينشأ من إطلاق الكتاب والسنّة بل عمومها الذي لا يتطرّق فيه الخدشة بما في الجواهر[١] من عدم كونه مسوقاً لبيان سائر الشرائط المعتبرة في الاستحقاق، بل في مقام بيان شرع أصل الحكم أو مستحقّيه على سبيل الإجمال؛ إذ لا يقدح مثل هذه الخدشة في العموم؛ لأنّ اعتبار شرط للاستحقاق في من شمله العموم مخالف للأصل.

ومن تصريح جماعة باشتراط الإيمان، بل في الجواهر: لا أجد فيه خلافاً محقّقاً[٢]، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه[٣].

ويؤيّده: كون الخمس إكراماً من الله تعالى لبني هاشم عوّضهم الله تعالى عن الزكاة التي لا يستحقّها غير المؤمن إجماعاً، كما ادّعاه غير واحد، وحيث إنّ غير المؤمن لا يستحقّ الإكرام، فلا يناسبه شرع الخمس له، فلا يبعد دعوى انصراف آية الخمس ـ كآية المودّة[٤] ـ عنه، وكون الخمس إكراماً لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ، فلا يراعى فيه المناسبة بينه وبين خصوص أشخاص مستحقّيه، كما لا يراعى ذلك في تحريم الصدقة عليهم لا يرفع استبعاد إرادة غير المؤمن المحادّ لله ورسوله من عمومات الأدلّة، فيشكل استفادة حكمه منها وإن شمله اللفظ بظاهره، فالقول باعتبار الإيمان ـ كما هو مظنّة الإجماع ـ إن لم يكن أقوى، فلا ريب

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ١١٥.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ١١٥.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ١١٥، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٧.

(٤) الشورى ٤٢: ٢٣.

في أنّه أحوط.

﴿و﴾ أمّا ﴿العدالة فلا تعتبر فيه على الأظهر﴾ الأشهر، بل المشهور، بل في المدارك نسبه إلى مذهب الأصحاب وقال: لا أعلم فيه مخالفاً[١]، وقد اعترف بهذا غيره[٢] أيضاً.

ولكن ربّما يستشعر من عبارة المتن حيث جعله الأظهر ولم يرسله إرسال المسلمات: وجود الخلاف فيه.

ولعلّه لم يقصد بهذا التعبير الإشارة إلى الخلاف، بل نبّه بذلك على استناد الحكم إلى ظواهر الأدلّة الاجتهادية المبتنية على إعمال الأُصول والقواعد الغير المنافية لاحتمال الخلاف، كأصالة العموم والإطلاق الجاريتين في ألفاظ الكتاب والسنّة، السليمتين عن ورود مخصّص أو مقيّد عليهما.

وكيف كان فكفى بما ذكرناه مستنداً للحكم، ويؤيّده السيرة والشهرة، بل عدم معروفية القائل بالاشتراط، فالقول به على تقدير تحقّقه ضعيف محجوج بما ذكر.

﴿ويلحق بذلك﴾

أي: بكتاب الخمس

﴿مقصدان﴾

﴿الأول: في الأنفال﴾

جمع نفل ساكناً ومحرّكاً، بمعنى الغنيمة كما عن المصباح[٣].

---

(١) مدارك الأحكام ٥:٤١١.

(٢) كصاحب الجواهر فيها ١٦:١١٥.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:١١٥، وراجع: المصباح المنير:٣٢٨.

وفي القاموس: النفل محرّكةً: الغنيمة والهبة، جمع: أنفال[١].

وعن الأزهري[٢]: النفل ما كان زيادة عن الأصل، سمّيت الغنائم بذلك؛ لأنّ المسلمين فضّلوا بها على سائر الأُمم الذين لم تحلّ لهم الغنائم. وسمّيت صلاة التطوّع نافلة؛ لأنّها زائدة عن الفرض، وقال الله تعالى: «ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة»[٣] أي: زيادة على ما سأل.

﴿و﴾ المراد بها هنا ﴿ما يستحقّه الإمام﴾ ـ عليه السلام ـ ﴿على جهة الخصوص كما كان للنبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ﴾ زيادةً على غيره تفضّلاً من الله تعالى.

﴿وهي﴾ على ما صرّح به في المتن: ﴿خمسة: الأرض التي تملك﴾ من الكفّار ﴿من غير قتال﴾، سواء انجلى ﴿عنها (أهلها أو سلّموها﴾ للمسلمين ﴿طوعاً﴾ بلا خلاف فيه على الظاهر، ويدلّ عليه أخبار كثيرة:

منها: رواية ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ، قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا ما بأيديهم، وكلّ أرض خربة، وبطون الأودية، فهو لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ، وهو للإمام من بعده يضعه حيث شاء»[٤].

وخبر زرارة، المروي عن تفسير العياشي عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ،

---

(١) القاموس المحيط ٤: ٥٩.

(٢) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٥: ٤١٢، وراجع: تهذيب اللغة ١٥: ٣٥٥ـ٣٥٦.

(٣) الأنبياء ٢١: ٧٢.

(٤) الكافي ١: ٥٣٩/٣، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولاركاب»[١].

وعنه أيضاً عن أبي أسامة بن زيد عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ، قال: سألته عن الأنفال، فقال: «هو كلّ أرض خربة، وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب»[٢].

ومرسلة حمّاد بن عيسى، المروية عن الكافي والتهذيب عن العبد الصالح ـعليه السلام ـ، قال في حديث طويل: «وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال صفوها: الجارية الفارهة[٣]، والدابة الفارهة، والثوب، والمتاع ممّا يحبّ أو يشتهي، فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس ـإلى أن قال ـ وله بعد الخمس الأنفال، والأنفال كلّ أرض خربة قد باد أهلها، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، ولكن صالحوا صلحاً، وأعطوا بأيديهم على غير قتال، وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام، وكل أرض ميتة لا ربّ لها، وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب لأنّ الغصب كلّه مردود، وهو وارث من لا وارث له، يعول من لا حيلة له»[٤] الحديث.

وموثّقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ، قال: سمعته يقول: «إنّ الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم، أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية، فهذا كلّه من الفيء والأنفال لله وللرسول، فما كان لله فهو للرسول يضعه

---

(١) تفسير العياشي ٢: ٤٧/٥، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٣.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٤٧/١٠، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٧.

(٣) الجارية الفارهة: إذا كانت حسناء مليحة. لسان العرب ١٣: ٥٢١.

(٤) الكافي ١: ٥٣٩/٤، التهذيب ٤: ١٢٨/٣٦٦، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

حيث يجب»[١] إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة عليه، التي سيمرّ بعضها في طيّ المباحث الآتية إن شاء الله.

وربما يستظهر من بعضها، كمصحّحة حفص، المتقدّمة[٢]: أنّ كلّ ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أرضاً كان أو غيرها من الأنفال، وربما نسبه[٣] بعض المتأخّرين إلى الأصحاب.

وربما يشهد له: صحيحة معاوية بن وهب، قال، قلت لأبي عبدالله ـعليه السلام ـ: السرية يبعثها الإمام فيصيبون غنائم كيف يقسّم؟ قال: «إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره الإمام أخرج منها الخمس لله وللرسول، وقسّم بينهم أربعة[٤] أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أحبّ»[٥].

تنبيه: وقع التصريح في موثّقة سماعة، المضمرة: بأنّ البحرين من هذا القسم من الأنفال:

قال: سألته عن الأنفال، فقال: «كلّ أرض خربة أو شيء يكون للملوك فهو خالص للإمام وليس للناس فيها سهم» قال: «ومنها: البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب»[٦].

وربما ينافي ذلك ما ذكر في كتاب الإحياء، كما نبّه عليه شيخنا المرتضى ـرحمه الله ـ، قال: وفي رواية سماعة: «إنّ منها البحرين لم يوجف

(١) التهذيب ٤: ٣٧٠/١٣٣ و ٤١٦/١٤٩، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٠.

(٢) تقدّمت في صفحة ٢٣٨.

(٣) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ١١٧.

(٤) في النسخة والوسائل: ثلاثة.

(٥) الكافي ٥: ١/٤٣، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣.

(٦) التهذيب ٤: ٣٧٣/١٣٣، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

عليها بخيل ولاركاب» إلّا أنّ المذكور في كتاب الإحياء أنّ البحرين أسلم أهلها طوعاً فهي كالمدينة المشرّفة أرضها لأهلها ، وقد صرّح في الروضة بالأوّل في الخمس وبالثاني في إحياء الموات ، فلعلّه غفلة[1]. انتهى.

﴿والأرضون الموات﴾ عرفاً.

وربّما عرّفوها بالتي لا ينتفع بها لعطلتها بانقطاع الماء عنها ، أو استيجامها ، أو استيلاء الماء عليها ، أو التراب ، أو الرمل ، أو ظهور السبخ فيها ، أو غير ذلك من موانع الانتفاع.

وملخّصه: كلّ أرض معطّلة غير ممكن الانتفاع بها إلّا بعمارتها وإصلاحها.

﴿سواء ملكت ثمّ باد أهلها أو لم يجر عليها ملك كالمفاوز وسيف البحار﴾ بالكسر ، أي: ساحلها غالباً.

واحتمال إرادته قسماً مستقلاً لا المثال للأرضين الموات التي لم يجر عليها ملك ، يبعده: أنّه على هذا التقدير تزيد الأقسام عن الخمسة ، مع أنّه لا دليل عليه بخصوصه ، بل ظاهره بمقتضى حصره الأنفال في الخمسة جعْل الأقسام الثلاثة الآتية أيضاً مثالاً لها ، فيعتبر حينئذٍ في كونها من الأنفال صدق كونها من الموات عرفاً ، كما هو الغالبُ فيها ، وفيه بحث سيأتي تحقيقه إن شاء الله.

ويدلّ على كون الأرضين الموات مطلقاً من الأنفال ـ مضافاً إلى عدم الخلاف فيه ظاهراً ، بل عن كثير من الأصحاب دعوى الإجماع عليه[2]

---

(١) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٥١ ، وراجع: الروضة البهية ٢: ٨٤ و٧: ١٣٧.

(٢) راجع: كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٥١.

أغلب الأخبار المتقدّمة وغيرها من النصوص الكثيرة الآتية.

ثمّ إنّ التقييد بكون الأرض الميتة المملوكة ممّا باد أهلها في المتن وغيره بحسب الظاهر؛ للاحتراز عمّا كان لها مالك معروف، فإنّها له بلا خلاف فيه على الظاهر ولا إشكال لو لم يكن ملكه لها بالإحياء.

وأمّا لو كانت مملوكةً بالإحياء ففي زوال ملكيتها بعروض الخراب لها ورجوعها إلى ملك الإمام، كما كان قبل الإحياء، وعدمه قولان في باب الإحياء، لا يخلو ثانيهما عن قوّة، وتحقيقه موكول إلى محلّه.

ولو ماتت عمارة المفتوحة عنوةً، فالظاهر أنّه كالملك الخاص المملوك بالنواقل في عدم صيرورتها للإمام، كما عن بعض التصريح به[1]، بل عن السرائر نفي الخلاف فيه[2]، فإطلاق أنّ الموات له ـعليه السلامـ في بعض النصوص والفتاوى محمول على الموات بالأصل أو بالعارض مع بواد أهلها، أو معروفيتهم إذا كان الملك بالإحياء على أحد القولين، كما يشهد له جملة من الأخبار المقيّدة للأرض الخربة ببواد أهلها، كالمرسلة المتقدّمة[3] وغيرها ممّا ستعرفه.

وربما يستشعر، بل يستظهر من بعض النصوص والفتاوى: أنّ الأرض التي باد أهلها إنّما تصير نفلاً إذا عرضها الخراب، مع أنّ الأظهر أنّها تصير نفلاً بمجرّد بواد أهلها وإن بقيت عامرةً، لا لمجرّد اندراجها في ميراث مَنْ لا وارث له، بل لوقوع التصريح في بعض الأخبار بأنّ كلّ

---

(١) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٥١ـ٥٥٢، والمحكي عنه هو صاحب الرياض. أُنظر: الرياض ١: ٤٩٦.

(٢) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٥٢، نقلاً عن صاحب الرياض. راجع رياض المسائل ١: ٤٩٦.

(٣) وهي مرسلة حماد بن عيسى، المتقدّمة في صفحة ٢٣٩.

أرض لا ربّ لها من الأنفال ، وهي للإمام ، كما في خبر أبي بصير ، الآتي ، بل في جملة من الأخبار عُدّ من الأنفال : كلّ قرية جلا أهلها أو هلكوا ؛ من غير تقييدها بالخراب ، كخبر حريز المروي عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ ، قال : سألته ، أو سئل عن الأنفال ، فقال : «كلّ قرية يهلك أهلها أو يجلون عنها فهي نفل ، نصفها يقسّم بين الناس ، ونصفها للرسول ـصلّى الله عليه وآله ـ»(١) .

وعن أبي إبراهيم ـعليه السلام ـ ، قال : سألته عن الأنفال ، فقال : «ما كان من أرض باد أهلها فذلك الأنفال فهو لنا»(٢) .

وعن أبي بصير عن أبي جعفر ـعليه السلام ـ ، قال : «لنا الأنفال» قلت : وما الأنفال ؟ قال : «منها المعادن والآجام ، وكل أرض لا رب لها ، وكلّ أرض باد أهلها فهو لنا»(٣) .

ولا داعي لتقييدها بالأخبار التي قيّدتها بالخراب ؛ إذ لا تنافي بينهما ، خصوصاً مع كون القيد جارياً مجرى الغالب ، بل ربما يستشعر من بعض الأخبار : أنّ توصيف الأرض التي باد أهلها بالخراب ؛ لكونه لازماً عادياً لها ، لا لمدخليته في صيرورتها من الأنفال ، كخبر عبد الله بن سنان ، المروي عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ ، قال : سألته عن الأنفال ، قال : «هي القرى التي قد جلا أهلها وهلكوا فخربت فهي لله وللرسول»(٤) .

وكيف كان فالذي يقوى في النظر أنّ كلّ أرض ليس لها مالك

---

(١) تفسير العياشي ٢ : ٤٧ / ٤ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢٥.

(٢) تفسير العياشي ٢ : ٤٧ / ٩ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢٦.

(٣) تفسير العياشي ٢ : ٤٨ / ١١ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢٨.

(٤) تفسير العياشي ٢ : ٤٧ / ٦ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢٤.

بالفعل هي نفل ، سواء كانت ميتةً أو محياةً ، وسواء كانت مسبوقةً بملك أحد أم لم تكن ، كما يؤيّد ذلك : المستفيضة المتقدّمة[1] في صدر الكتاب الناطقة بأنّ الأرض كلّها لهم.

هذا ، مع أنّه لا يترتّب على هذا التعميم ثمرة مهمة بالنسبة إلى الأرض العامرة التي باد أهلها بعد ما ستعرف من أنّ الإمام ـ عليه السلام ـ وارث مَنْ لا وارث له.

اللهم إلّا أن نلتزم باختلاف العنوانين من حيث المصرف ، كما سيأتي التكلّم فيه.

نعم ، ربما يثمر في المحياة التي لم تدخل في ملك أحد ؛ فإنّ مقتضى ما ذكرناه كونها من الأنفال ، فيجري عليها أحكامها وإن خصّصنا الأنفال بالأرضين الموات ، كما يظهر من فتاوى الأصحاب ، فتلحق بالمباحات الأصلية ، فليتأمّل.

ثمّ إنّ ما في أخبار الباب من جعل الأرض التي لا ربّ لها قسيماً للأرض الموات ، وكذا الأرض الخراب ، أو الأرض التي باد أهلها قسماً آخر مقابلاً لهما إنّما هو بملاحظة المباينة الجزئية المتحقّقة بين المفاهيم التي ينصرف إليها إطلاق هذه العناوين ، فكأنّه أُريد بالأرض التي لا ربّ لها في الروايات التي جعلت قسيماً للأرض التي باد أهلها : الأراضي التي لم يجر عليها ملك أحد ، سواء كانت عامرةً أو مواتاً ، والله العالم.

﴿و﴾ منها : ﴿رؤوس الجبال وما يكون بها﴾ من النبات والأشجار والأحجار ونحوها ﴿وكذا بطون الأودية والآجام﴾ وما يكون فيها من معدن أو نبات أو غير ذلك ، والمرجع في تشخيصها العرف.

---

(١) تقدّمت في صفحة ٧.

والاجام كما في الروضة[١] وغيرها[٢]: بكسر الهمزة وفتحها مع المدّ، جمع أجمة بالتحريك، وهي: الأرض المملوءة من القصب ونحوه.

والمراد بـ «نحوه» سائر الأشجار، لا خصوص ما كان من أشباه القصب، كما هو صريح بعض[٣] حيث قال في تفسيرها: هي الأراضي المملوءة من القصب و سائر الأشجار.

ثم قال: والمراد منها ما يقال بالفارسية: «بيشه».

وفي شرح القاموس أيضاً فسّرها بهذه الكلمة.

فالأرض المملوءة من سائر الأشجار كأنّها أظهر مصاديقها، كما ربما يؤيّد ذلك ما تسمعه من كلمات اللغويين من تفسيرها بالشجر الملتفّ.

وعن المدقّق الخوانساري في حاشيته على الروضة قال مشيراً إلى التفسير المذكور: إنّه هو المعروف في معناها.

وفي القاموس: أنّها الشجر الكثير الملتفّ. وكأنّه سقط منه لفظ «ذات»[٤]. انتهى.

أقول: ولكن يبعّد احتمال السقط في عبارة القاموس وقوع هذا التفسير في كلام غيره أيضاً.

ففي مجمع البحرين قال: الأجمة كقصبة: الشجر الملتفّ، والجمع أجمات كقصبات، وأجم كقصب والآجام جمع الجمع[٥]. انتهى.

وعن المصباح المنير نحوه[٦]، فلعلّه من مسامحاتهم في التعبير.

(١) الروضة البهية ٢: ٨٤.

(٢) كالمدارك ٥: ٤١٥.

(٣) وهو النراقي في مستند الشيعة ٢: ٩٢.

(٤) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٥٢.

(٥) مجمع البحرين ٦: ٦.

(٦) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٢٠، وراجع: المصباح المنير: ١٠.

وكيف كان، فما ذكره الأصحاب في تفسيرها أوثق، خصوصاً بالنسبة إلى ما أُريد بها من أخبار الباب و فتاوى الأصحاب.

ويدلّ على كون هذه الثلاثة من الأنفال ـ مضافاً إلى اندراجها غالباً في الأرضين الموات، فتعمّها أدلّتها ـ خصوص قوله ـ عليه السلام ـ في مرسلة حمّاد المتقدّمة[1]: «وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام» الحديث.

وخبر داود بن فرقد، المروي عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، في حديث، قال، قلت: وما الأنفال؟ قال: «بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام والمعادن، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض ميتة قد جلا أهلها وقطائع الملوك»[2].

وعنه أيضاً بسنده عن أبي بصير عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: «لنا الأنفال» قلت: وما الأنفال؟ قال: «منها المعادن والآجام، وكلّ أرض لا ربّ لها، وكلّ أرض باد أهلها فهو لنا»[3].

وعن المفيد في المقنعة عن محمد بن مسلم قال في حديث: وسألته عن الأنفال، فقال: «كلّ أرض خربة أو شيء كان يكون للملوك، وبطون الأودية، ورؤوس الجبال، وما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكلّ ذلك للإمام خالصاً»[4].

وفي مرفوعة أحمد بن محمد بعد أن ذكر اختصاص ما كان من فتح لم يقاتل عليه بالإمام ـ عليه السلام ـ، قال: «وبطون الأودية، ورؤوس الجبال، والموات كلّها هي له»[5] الحديث.

---

(١) تقدّمت في صفحة ٢٣٩.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٤٩/ ٢١، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣٢.

(٣) تفسير العياشي ٢: ٤٨/ ١١، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٨.

(٤) المقنعة: ٢٩٠، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٢.

(٥) التهذيب ٤: ١٢٦/ ٣٦٤، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٧.

وفي صحيحة حفص بن البختري، المتقدّمة[١]، عدّ منها بطون الأودية، وكذا في صحيحة محمد بن مسلم[٢] أو حسنته.

وما في الأخبار المتقدّمة من ضعف السند مجبور بما عرفت، مع أنّ بعضها صحيحة، واختصاص موردها ببعض الثلاثة ـ وهو بطون الأودية ـ غير ضائر بعد عدم القول بالفصل، اللّهمّ إلّا أن يناقش فيه بما سنشير إليه.

وفي المدارك قال في شرح العبارة: وإطلاق النصّ وكلام أكثر الأصحاب يقتضي اختصاصه ـ عليه السلام ـ بهذه الأنواع الثلاثة من أيّ أرض كانت.

ومنع ابن إدريس من اختصاص الإمام ـ عليه السلام ـ بذلك على الإطلاق، بل قيّده بما يكون في موات الأرض أو الأرضين المملوكة للإمام.

وردّه الشهيد ـ رحمه الله ـ في البيان: بأنّه يفضي إلى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بهذين النوعين.

وهو جيّد لو كانت الأخبار المتضمّنة لاختصاصه ـ عليه السلام ـ بذلك على الإطلاق صالحةً لإثبات هذا الحكم، ولكنّها ضعيفة السند، فيتّجه المصير إلي ما ذكره ابن إدريس؛ قصراً لما خالف الأصل على موضع الوفاق[٣]. انتهى.

أقول: القائلون بأنّ هذه الثلاثة للإمام وإن كانت في ملك الغير إن أرادوا أنّها له وإن كانت مسبوقةً بملك الغير، بأن صار ملكه وادياً أو

---

(١) تقدّمت في صفحة ٢٣٨.

(٢) تقدّمت في صفحة ٢٣٩.

(٣) مدارك الأحكام ٥: ٤١٥-٤١٦، وراجع: السرائر ١: ٤٩٧، والبيان: ٢٢٢.

أجمةً أو جبلاً وإن كان الأخير كالمحال عادةً، ففيه: أنّ إطلاقات الأدلّة منصرفة عن مثل ذلك جزماً، بل لا يظنّ بهم الالتزام بذلك.

نعم ربما يلتزم به القائلون بخروج الأرض عن ملك مالكه بمطلق الموت إذا كان ملكه بالإحياء، لا لاندراجها تحت هذه العناوين، بل لصيرورتها خراباً، وقد أشرنا آنفاً إلى ضعفه أيضاً.

وإن أرادوا أنّ الغير لا يملكها وإن وقعت في ملكه كالجبال والأودية والآجام الواقعة في ملك الغير، أو الأراضي المفتوحة عنوةً التي هي ملك المسلمين: فهو حقّ -كما صرّح بذلك شيخنا المرتضى[1] رحمه الله- فإنّ هذه الثلاثة لا تدخل في ملك الغير وإن وقعت فيه كغيرها من الموات الأصلية الواقعة فيه، فهذه الثلاثة كغيرها من الموات الأصلية أينما وجدت مملوكة للإمام؛ لإطلاقات أدلّتها، سواء اندرجت عرفاً في موضوع الموات أم لا، إلّا أنّها بحسب الظاهر يعدّ عرفاً منها، ولكن انفرادها بالذكر في الفتاوى؛ لتبعية النصوص، وفي النصوص؛ لكونها من الأفراد الخفية التي ينصرف عنها إطلاق أرض الموات، كما أشار إليه المحقّق الأردبيلي -رحمه الله- في ما حكي[2] عنه حيث قال: إنّ هذه الثلاثة -يعني رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام- داخلة في الموات إلّا أنّ ذكرها للتوضيح واحتمال صرف الموات إلى غيرها.

وفي عبارة المتن أيضاً إشارة إليه، كما تقدّم التنبيه عليه آنفاً، والله العالم.

---

(١) كتاب الخمس: ٥٥٣.

(٢) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس: ٥٥٣، وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٣٣٤.

﴿وإذا فتحت دار الحرب فما كان لسلطانهم من قطائع﴾ وهي الأراضي المقتطعة له ﴿أو صفايا﴾ أي: المنقولات النفيسة التي تكون للملوك ﴿فهي للإمام﴾ ـ عليه السلام ـ، وهذا بحسب الظاهر هو ثالث الأقسام التي أرادها المصنّف.

وكيف كان، فيشهد له جملة من الأخبار التي تقدّم كثير منها، كمرسلة حمّاد[1]، وموثّقة سماعة[2]، وخبر داود بن فرقد[3]، المروي عن تفسير العياشي، ورواية محمد بن مسلم[4]، المروي عن المقنعة.

وصحيحة داود بن فرقد قال، قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «قطائع الملوك كلّها للإمام وليس للناس فيها شيء»[5].

وخبر الثمالي، المروي عن تفسير العياشي عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «ما كان للملوك فهو للإمام»[6].

ولا يخفى أنّ هذا في ما ﴿إذا لم تكن﴾ القطائع والصفايا ﴿مغصوبة﴾ في أيديهم ﴿من مسلم أو معاهد﴾ محترم المال؛ لقصور الإطلاقات عن شمول مثل ذلك، وقضاء الأُصول والقواعد بوجوب ردّه إلى صاحبه.

مضافاً إلى ما في ذيل المرسلة المتقدّمة[7] من التصريح بذلك حيث قال: «وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب لأنّ

(١) تقدّمت في صفحة ٢٣٩.

(٢) تقدّمت في صفحة ٢٤٠.

(٣) تقدّمت في صفحة ٢٤٦.

(٤) تقدّمت في صفحة ٢٤٦.

(٥) التهذيب ٤: ١٣٤/٣٧٧، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

(٦) تفسير العياشي ٢: ٤٨/١٧، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣١.

(٧) تقدّمت في صفحة ٢٣٩.

الغصب كلّه مردود».

﴿وكذا له أن يصطفي من الغنيمة ما شاء من فرس﴾ جواد ﴿أو ثوب﴾ مرتفع ﴿أو جارية﴾ حسناء، أو سيف فاخر ماض ﴿أو غير ذلك ما لم يجحف﴾.

ولقد أجاد في المدارك حيث قال: هذا القيد مستغنى عنه، بل كان الأولى تركه[(١)].

ويشهد للمدّعى ـ مضافاً إلى عدم الخلاف فيه بيننا على الظاهر، بل عن المنتهى نسبته إلى علمائنا أجمع[(٢)] ـ جملة من الأخبار، كصحيحة ربعي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ «كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ، إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له ـ إلى أن قال ـ وكذلك الإمام ـ عليه السلام ـ، يأخذ كما أخذ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ»[(٣)].

وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن صفو المال، قال: «الإمام يأخذ الجارية الروقة[(٤)]، والمركب الفاره، والسيف القاطع، والدرع قبل أن تقسّم الغنيمة، فهذا صفو المال»[(٥)].

وموثّق أبي الصباح الكناني قال، قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «نحن قوم فرض الله طاعتنا، لنا الأنفال، ولنا صفو المال»[(٦)] الحديث.

---

(١) مدارك الأحكام ٥:٤١٧.

(٢) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:١٢٤، وراجع: منتهى المطلب ١:٥٥٣.

(٣) التهذيب ٤:١٢٨/٣٦٥، الاستبصار ٢:٥٦/١٨٦، الوسائل: الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٣.

(٤) الجارية الروقة: الجميلة الحسناء. الصحاح ٤:١٤٨٦.

(٥) التهذيب ٤:١٣٤/٣٧٥، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٥.

(٦) الكافي ١:١٨٦/٦ و٥٤٦/١٧، التهذيب ٤:١٣٢/٣٦٧، الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.

وكأنّه من عطف الخاص على العام تنبيهاً على مزيد اختصاصه بذلك ، ردّاً على العامّة القائلين بسقوط ذلك بعد النبي -صلّى الله عليه وآله- ، كما نبّه عليه في الجواهر(١).

وفي مرسلة حمّاد ، المتقدمة(٢): «وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال صفوها: الجارية الفارهة ، والدابة الفارهة ، والثوب ، والمتاع ممّا يشتهى ، فذلك له قبل القسمة» الحديث.

والبحث عن اشتراط جوازه بما إذا كان هناك مال آخر للغانمين ، وأن يكون لذلك المال في حدّ ذاته شأنية الاصطفاء كالأمثلة المذكورة في الروايات ، وغير ذلك ممّا يتعلّق بالمقام صرف للعمر في ما لا يترتّب على تحقيقه فائدة مهمة ، كما هو الشأن في كلّ مقام جرى الكلام في بيان تكليف الإمام الذي هو المرجع في بيان الأحكام من غير أن يكون له تعلّق بتكليفنا بالفعل ، كما هو واضح.

﴿وما يغنمه المقاتلون﴾ في سريّة أو جيش ﴿بغير إذنه﴾ -عليه السلام- ﴿فهو له﴾ على المشهور، كما في الجواهر(٣) وغيره ، بل عن الروضة والمسالك نفي الخلاف عنه(٤) ، وعن الحلّي دعوى الإجماع عليه(٥).

---

(١) جواهر الكلام ١٦:١٢٥.

(٢) تقدّمت في صفحة ٢٣٩.

(٣) جواهر الكلام ١٦:١٢٦.

(٤) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:١٢٦ ، وراجع: الروضة البهية ٢:٨٥ ، ومسالك الأفهام ١:٤٧٤.

(٥) كما في جواهر الكلام ١٦:١٢٦ ، وحكاه صاحب الحدائق فيها ١٢:٤٧٨ ، وراجع: السرائر ١:٤٩٧.

والأصل فيه: مرسلة العباس الورّاق عن رجل سمّاه عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ، قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلّها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس»[١] وضعف سندها مجبور بما عرفت.

وقد يستدلّ له أيضاً: بمفهوم القيد الوارد في صحيحة معاوية بن وهب أو حسنته بإبراهيم بن هاشم، قال، قلت لأبي عبد الله ـعليه السلام ـ: السريّة يبعثها الإمام فيصيبون غنائم كيف تقسّم؟ قال: «إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره الإمام ـعليه السلام ـ أخرج منها الخمس لله وللرسول، وقسّم بينهم أربعة أخماس، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أحبّ»[٢].

وناقش فيه شيخنا المرتضى ـرحمه الله ـ بما لفظه: ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب إلّا إذا اعتبر مفهوم القيد في قوله: «مع أمير أمّره الإمام» مع تأمّل فيه أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّ ضمير «قاتلوا» راجع إلى السريّة التي يبعثها الإمام، فالقيد لا يكون للتخصيص قطعاً[٣]. انتهى.

أقول: ولكن ذكر هذا القيد في الجواب مع كونه مفروضاً في السؤال مشعر بأنّ له دخلاً في الاستحقاق لو لم نقل بكونه ظاهراً في ذلك، فالإنصاف أنّه لا يخلو عن تأييد، والعمدة ما عرفت.

ثم إنّ صاحب المدارك حكى عن المنتهى تقوية أنّ هذه الغنيمة تساوي غيرها في أنّه ليس فيها إلّا الخمس، واستجوده؛ لإطلاق الآية،

---

(١) التهذيب ٤: ١٣٥/٣٧٨، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٢) الكافي ٥: ٤٣/١، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣.

(٣) كتاب الخمس: ٥٥٣.

وضعف الرواية[١] ، وحسنة الحلبي عن أبي عبد الله في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمةً ، فقال: «يؤدّي خمساً[٢] ويطيب له»[٣][٤].

وأُجيب عنه: بوجوب تقييد الإطلاق بما عرفت ، مع أنّ في شموله لغير المخاطبين الذين لم يكن جهادهم إلّا بأمر النبي -صلّى الله عليه وآله- ، من حيث هو بحثاً معروفاً في الأُصول.

وأمّا الحسنة: فلا تصلح لمعارضة المرسلة المعتضدة بالشهرة.

مع إمكان كون ما تضمّنته الحسنة من باب التحليل ، أو لكون الرجل الذي يكون معهم في لوائهم مأذوناً من الإمام -عليه السلام- في القتال معهم ولو باستفادته من الأخبار الآمرة بالتقية.

وكذا لا يصلح لمعارضتها ما تطابقت عليه النصوص والفتاوى من المعاملة مع أرض السواد وغيرها ممّا فتحت في زمان أهل الجور معاملة الأرض المفتوحة عنوةً من الحكم بكونها للمسلمين ؛ لإمكان حصول القتال فيها بأمر الإمام وإجازته ، كما يؤيّد ذلك ما هو المعلوم من حال بعض أُمرائهم من مراجعة الأمير -عليه السلام- ، والمشاورة معه في مثل هذه الأُمور.

مع أنّ الذي يغلب على الظنّ أنّ بناء هذه الأحكام في زمان قصور

---

(١) جملة «وضعف الرواية» لم ترد في المدارك ، وجاءت في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٥٣.

(٢) في التهذيب: خمسها. وفي المدارك والوسائل: خمسنا. وفي كتاب الخمس للشيخ الأنصاري كما في المتن.

(٣) التهذيب ٤:١٢٤/٣٥٧ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٨.

(٤) مدارك الأحكام ٥:٤١٨ ، وراجع: منتهى المطلب ١:٥٥٤.

يد الأئمّة ـ عليهم السلام ـ على الإغماض عن حقّهم في ما يرجع إليهم من حيث الولاية وترتيب أثر العمل الصحيح على عمل المخالفين الموقوف صحته على إذن وليّ الأمر وإجازته من باب الإرفاق والتوسعة على الشيعة أو غير ذلك من الحِكَم المقتضية له.

والحاصل: أنّ مثل هذه الأخبار لا تصلح معارضةً للنصّ الخاص، الصريح المعتضد بالشهرة، فما استجوده في المدارك ضعيف.

وأمّا ما نسبه إلى العلّامة في المنتهي فهو المحكي عنه في كتاب الخمس حيث إنّه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير إذن الإمام لما يغنم بإذنه؛ مستدلاً بالآية الشريفة، والجواب عنها: بأنّ الآية تدلّ على وجوب إخراج الخمس لا بيان المالك، قال: وإن كان قول الشافعي فيه قوة[1]. انتهى.

لكن المحكي عنه في موضعين من كتاب الجهاد: موافقة المشهور بحيث يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا، فقال: كلّ من غزا بغير إذن الإمام فغنم، كانت الغنيمة للإمام عندنا[2].

ثمّ إنّه كان على المصنّف ـ رحمه الله ـ ذكر ميراث من لا وارث له غير الإمام هنا من الأنفال؛ إذ هو كذلك عند علمائنا أجمع كما عن المنتهى[3].

ويدلّ عليه: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «من مات وليس له وارث من قِبَل قرابته ولا مولى عتاقة قد ضمن

---

(١) راجع: منتهى المطلب ١: ٥٥٤.

(٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٥٣، وراجع: منتهى المطلب ٢: ٩٤٧ و ٩٥٤.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٢٨، وراجع: منتهى المطلب ١: ٥٥٣.

جريرته فماله من الأنفال[١].

وخبر أبان بن تغلب قال، قال أبو عبد الله -عليه السلام-: «من مات ولا مولى له ولا ورثة فهو من أهل هذه الآية «يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول»[٢][٣].

والموثقة الآتية، وقوله -عليه السلام- في مرسلة حمّاد، المتقدمة[٤]: «وهووارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له» إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة عليه.

ولعلّ ترك تعرّض المصنّف -رحمه الله- له هاهنا اكتفاءً بما ذكروه في طبقات الإرث.

كما أنّ ترك تعرّضه للمعادن هنا بحسب الظاهر بناءً منه على عدم كونها من الأنفال، بل هي لواجده، وعليه الخمس، كما تدلّ عليه الأخبار المتقدّمة في صدر الكتاب، ولكن الأصحاب اختلفوا في المعادن.

فعن الكليني والمفيد والشيخ والديلمي والقاضي والقمي في تفسيره، وبعض متأخري المتأخرين[٥]: أنها من الأنفال مطلقاً من غير فرق بين ما كان منها في أرضه أو غيرها، وبين الظاهرة والباطنة، كما يشهد له جملة

---

(١) الكافي ٧:١٦٩/٢، الفقيه ٤:٢٤٢/٧٧٣، التهذيب ٩:٣٨٧/١٣٨١، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريرة، الحديث ١.

(٢) الأنفال ٨:١.

(٣) الكافي ١:٥٤٦/١٨، الفقيه ٢:٢٣/٨٩، التهذيب ٤:١٣٤/٣٧٤، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٤.

(٤) تقدّمت في صفحة ٢٣٩.

(٥) كما في مستند الشيعة ٢:٩٥، وجواهر الكلام ١٦:١٢٩، وراجع: الكافي ١:٥٣٨ (باب الفيء والأنفال...) والمقنعة: ٢٧٨، والنهاية: ٤١٩، والمراسم: ١٤٠، والمهذب ١:١٨٦، وتفسير القمّي ١:٢٥٤، وكفاية الأحكام: ٤٥.

من الأخبار:

منها موثّقة إسحاق بن عمّار، المروية عن تفسير علي بن إبراهيم، قال: سألت أبا عبد الله ـعليه السلام ـ عن الأنفال، فقال: «هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام ـعليه السلام ـ، وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض لا ربّ لها، والمعادن منها، ومن مات ولا مولى له فماله من الأنفال»[١].

وخبر أبي بصير، المروي عن تفسير العياشي عن أبي جعفر ـعليه السلام ـ قال: «لنا الأنفال» قلت: وما الأنفال؟ قال: «منها المعادن والآجام، وكلّ أرض لا ربّ لها، وكلّ أرض باد أهلها فهو لنا»[٢].

وخبر داود بن فرقد، المروي عنه أيضاً عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ في حديث، قال، قلت: وما الأنفال؟ قال: «بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام والمعادن، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولاركاب»[٣] إلى آخره.

وعن جملة من الأصحاب[٤]، بل الأشهر[٥]: أنّ الناس فيها شرع سواء، فهي باقية على إباحتها الأصلية، سواء كانت في أرض الإمام ـعليه السلام ـ، أو في غيرها.

نعم، الظاهر خروج ما كان في ملك مالك خاص عدا الإمام من

---

(١) تفسير القمي ١:٢٥٤، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

(٢) تفسير العياشي ٢:٤٨/١١، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٨.

(٣) تفسير العياشي ٢:٤٩/٢١، الوسائل: الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣٢.

(٤) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:١٢٩.

(٥) كما في الجواهر ١٦:١٣٠ نقلاً عن الدروس ١:٢٦٤.

حيث إمامته عن محلّ الكلام ؛ إذ لا يظنّ بأحد الالتزام بكون الناس شرعاً سواء في المعدن الواقع في دار زيد مثلاً ، خصوصاً إذا لم يكن ملكها في الأصل بسبب الإحياء.

وكيف كان ، فقد استدلّ للقول المزبور: بالأصل ، بعد تضعيف دليل الخصم: بضعف السند في الخبرين الأخيرين ، وإجمال الموثّقة ، واحتمال عود الضمير «فيها» إلى الأرض التي لا ربّ لها.

هذا ، مع ما عن بعض النسخ من إبدال «منها» بـ «فيها» فعلى هذا تكون أظهر في إرادة المعنى المزبور، فهي لا تصلح دليلاً إلّا للقول المحكي[1] عن الحلّي وغيره من التفصيل بين ما كان في ملك الإمام ـعليه السلامـ ، وبين غيره.

وبالسيرة ، ودلالة أخبار خمس المعادن على صيرورتها ملكاً لمن يحوزها ، وهو ينافي كونها ملكاً للإمام.

وحملها على إرادته في خصوص ما كان في ملكه بعيد.

والالتزام بكونه من باب التحليل ورضى الإمام ـعليه السلامـ بتملكها بالحيازة كتملّك الأراضي الموات بالإحياء أيضاً لا يخلو عن بُعد ، خصوصاً بالنسبة إلى غير الشيعة.

أقول: لا ينبغي الالتفات إلى ما في هذه الأخبار من القصور سنداً أو دلالةً بعد استفاضتها واعتضاد بعضها ببعض ، وبفتوى المشايخ الثلاثة ونظرائهم من أعاظم الأصحاب وأصحاب الحديث ، وبالمستفيضة المتقدمة الدالّة على أنّ الأرض وما أخرجه الله تعالى منها كلّها للإمام ، فالقول

---

(١) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٢٩ نقلاً عن ابن إدريس في السرائر ١: ٤٩٧ والعلّامة الحلي في منتهى المطلب ١: ٥٥٣.

بأنّها من الأنفال هو الأقوى ، خصوصاً ما كان في أرضه ، فإنّه لا ينبغي الارتياب في تبعيته لها ، خصوصاً الظاهرة منها كتبعية ما كان في ملك مالك خاص لملكه ، كما تقدمت الإشارة إليه في محلّه ، مع أنّ هذا هو القدر المتيقّن ممّا دلّت الموثّقة عليه.

ومن هنا يظهر عدم كون استقرار السيرة على تملكها بالحيازة ، وكذا ما تقتضيه الأخبار الواردة في خمس المعادن مانعاً عن الالتزام بكونها من الأنفال ؛ فإنّه يستكشف بالسيرة جواز هذا النحو من الانتفاع في الأرضين الموات ونحوها ممّا ليس لمالك مخصوص ، كما يستكشف بالسيرة جواز سائر الانتفاعات والأخذ من سائر أجزائها وتوابعها من الحجر والشجر والتراب وغير ذلك ، وصيرورتها ملكاً لآخذها بالحيازة ، فهذا كاشف إجمالاً إمّا عن رضى وليّ الأمر -عليه السلام- بذلك ، أو كونه حكماً إلهيّاً بحسب أصل الشرع في مثل هذه الأراضي ما لم يتعلّق به نهي خاص عن صاحب الأمر -عليه السلام- ، نظير جواز بعض التصرّفات في الأراضي المتّسعة والأنهار العظيمة المملوكة التي يستكشف جوازه بالسيرة القطعية حسب ما عرفته في مكان المصلّي من كتاب الصلاة ، وستأتي الإشارة إلى أنّ هذا هو العمدة في جواز التصرّفات في سائر أقسام الأنفال وإن كان أخبار التحليل الآتية أيضاً وافية بإثباته في الجميع ، والله العالم.

المقصد ﴿**الثاني : في كيفية التصرّف في مستحقّه**﴾ من الأنفال والخمس.

﴿وفيه مسائل﴾:

﴿**الأولى**﴾: مقتضى أصول المذهب وقواعده: أنه ﴿**لا يجوز التصرّف في ذلك**﴾ أي في ما يستحقّه الإمام -عليه السلام- ﴿**بغير إذنه**﴾.

﴿ولو تصرّف﴾ فيه ﴿متصرّف ، كان غاصباً ، ولو حصل له فائدة ، كانت للإمام﴾ -عليه السلام- من غير فرق بين زمني الحضور والغيبة ، كما هو الشأن في سائر الأملاك بالإضافة إلى مالكها ، ولكن وقع الخلاف بين الأصحاب في الأنفال ، بل في مطلق ما يستحقّه الإمام -عليه السلام- ولو من الخمس في أنّه هل أُبيح ذلك للشيعة مطلقاً أو في الجملة في زمان الغيبة ، أو مطلقاً ؟ على وجوه.

فعن الشهيدين وجماعة : التصريح بإباحة الأنفال جميعها للشيعة في زمان الغيبة[1] ، بل نسبه في الروضة والمسالك والذخيرة إلى المشهور[2] ؛ استناداً إلى أخبار التحليل الآتية.

ولكن ناقش بعض في هذه النسبة : بمخالفتها لظواهر كلماتهم ، بل ستسمع عن الحدائق دعوى الشهرة على خلافه.

وكيف كان ، فعن كثير من الأصحاب[3] : قصر الإباحة والتحليل على المناكح والمساكن والمتاجر، بل عن الحدائق نسبته إلى ظاهر المشهور[4] ، قال فيها على ما حُكي عنه : ظاهر المشهور هنا هو تحليل ما يتعلّق من الأنفال بالمناكح والمساكن والمتاجر خاصة ، وأنّ ما عدا ذلك يجري فيه الخلاف الذي في الخمس[5]. انتهى.

---

(١) حكاه صاحب المدارك فيها ٥ : ٤١٩ ، وراجع : البيان : ٢٢١ ، والدروس ١ : ٢٦٤ ، والروضة البهية ٢ : ٨٥ ، ومسالك الأفهام ١ : ٤٧٥.

(٢) الروضة البهية ٢ : ٨٥ ، وأمّا في المسالك ١ : ٤٧٥، والذخيرة : ٤٩١ فليس فيها النسبة الى المشهور. فلاحظ.

(٣) راجع : جواهر الكلام ١٦ : ١٣٥.

(٤) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦ : ١٣٥.

(٥) الحدائق الناضرة ١٢ : ٤٨١ ، وحكاه صاحب الجواهر فيها ١٦ : ١٣٥.

وحكي عن المفيد قصر التحليل على المناكح(١).

وعن أبي الصلاح في المختلف ما يظهر منه تحريم الثلاثة أيضاً، قال في ما حكي عنه: ويلزم من تعيّن عليه شيء من أموال الأنفال أن يصنع فيه ما بيّنّاه من تشطير الخمس، لكونه جميعاً حقّاً للإمام، فإن أخلّ المكلّف بما يجب عليه من الخمس وحقّ الأنفال، كان عاصياً لله سبحانه، ومستحقّاً لعاجل اللعن المتوجّه عليه من كلّ مسلم إلى ظالمي آل محمد ـ صلّى الله عليه وآله ـ، وآجل العقاب؛ لكونه مخلّاً بالواجب عليه لأفضل مستحقّ، ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها؛ فإنّ فرض الخمس والأنفال ثابت بنصّ القرآن والإجماع من الأُمّة وإن اختلف في من يستحقّه، فإجماع آل محمد دالّ على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله إليهم وقبضهم إيّاه ومدح مؤدّيه وذمّ المخلّ، ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذّ الأخبار(٢). انتهى.

أقول: ولعلّ القائلين بالمنع يريدون في ما عدا الأرضين الموات وتوابعها ممّا لا ينبغي الارتياب في جواز التصرّف فيها، بل تملّكها بالإحياء أو الحيازة اتّكالاً على ما ذكروه في كتاب إحياء الموات.

وكيف كان، فالذي يقتضيه التحقيق هو: أنّ ما كان من الأنفال من قبيل الأرضين الموات والمعادن ورؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وتوابعها ممّا جرت السيرة على المعاملة معها معاملة المباحات الأصلية، فلا ينبغي الارتياب في إباحتها للشيعة في زمان الغيبة وقصور اليد عن الاستئذان من الإمام ـ عليه السلام ـ، بل مطلقاً، كما يشهد

---

(١) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٥٤، وراجع: المقنعة: ٢٨٥.

(٢) مختلف الشيعة: ٣: ٢١١-٢١٢، المسألة ١٦٥، وراجع: الكافي في الفقه: ١٧٤.

لذلك -مضافاً إلى السيرة القطعية، وعدم الخلاف فيه على الظاهر وإن أوهمه بعض كلماتهم التي تقدّمت الإشارة إليها، وإمكان دعوى استفادته ممّا دلّ على ملك الأرض بالإحياء بالفحوى أو بتنقيح المناط وإن لا يخلو عن تأمّل- جملة من الروايات المعتبرة:

منها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي سيّار مسمع بن عبد الملك في حديث، قال، قلت لأبي عبد الله -عليه السلام-: إنّي كنت ولّيت الغوص فأصبت أربعمائة ألف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها وهي حقّك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا، فقال: «ومالنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس ياأبا سيّار! الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهولنا» قال، قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه؛ فقال لي: «ياأبا سيّار! قد طيّبناه لك وأحللناك منه، فضمّ إليك مالك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون ومحلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا -عليه السلام-، فيجبيهم طسق ما كان في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم، وأمّا ما كان في أيدي غيرهم فإنّ كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا -عليه السلام-، فيأخذ الأرض من أيديهم، ويخرجهم منها صغرة»[1].

فإنّها صريحة في تحليل الأرض للشيعة إلى أن يقوم القائم -عليه السلام-.

ويستفاد منها تحليل ما فيها من المعادن ونحوها وسائر توابعها بالتبع والفحوى.

---

(١) الكافي ١:٤٠٨/٣، التهذيب ٤:١٤٤/٤٠٣، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

وخبر يونس بن ظبيان أو المعلّى بن خنيس ، قال ، قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : ما لكم من هذه الأرض ؟ فتبسّم ، ثم قال : «إنّ الله بعث جبرئيل وأمره أن يخرق بإبهامه ثمانية أنهار في الأرض ، منها : سيحان وجيحان وهو نهر بلخ ، والخشوع وهو نهر الشاس ، ومهران وهو نهر الهند ، ونيل مصر ، ودجلة ، والفرات ، فما سقت أو استقت فهو لنا ، وما كان لنا فهو لشيعتنا ، وليس لعدوّنا منه شيء إلّا ما غصب عليه ، وإن وليّنا لفي أوسع في ما بين ذه إلى ذه» يعني ما بين السماء والأرض ، ثمّ تلا هذه الآية «قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا» المغصوبين عليها «خالصة» لهم «يوم القيامة»[١] بلا غصب[٢].

وهذا الخبر أيضاً كالنصّ في تحليل الأرض وتوابعها ، بل ربما يستظهر منه إباحة جميع ما كان لهم من الخمس والأنفال ونحوها لشيعتهم ؛ أخذاً بعموم قوله ـ عليه السلام ـ : «وما كان لنا فهو لشيعتنا».

وفيه : أنّ المتبادر من سوق الخبر إرادة العهد من الموصول لا الجنس.

وعلى تقدير تسليم ظهوره في العموم يتعيّن صرفه إلى ذلك ؛ جمعاً بينه وبين الأخبار المنافية له ، المتقدّمة عند التكلّم في خمس الأرباح.

وخبر داود بن كثير الرقّي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال : سمعته يقول : «الناس كلّهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلّا أنّا أحللنا شيعتنا من ذلك»[٣].

وقد يستدلّ بهذه الرواية أيضاً لتحليل مطلق الأنفال ، بل كلّ ما

---

(١) الأعراف ٧ : ٣٢.

(٢) الكافي ١ : ٤٠٩ / ٥ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٧.

(٣) الفقيه ٢ : ٢٤ / ٩٠ ، علل الشرائع : ٣٧٧ / ١ ، التهذيب ٤ : ١٣٨ / ٣٨٨ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٧.

يستحقّه الإمام ـعليه السلام ـ ولو من الخمس.

وفيه: أنّه لا يبعد دعوى انصرافها إلى الأقسام المزبورة من الأنفال التي يعمّ الابتلاء بها، وتتوقّف معيشة عامة الناس عليها، أي: الأرضين وتوابعها، لا مثل خمس الأرباح ونظائرها فضلاً عن ميراث من لا وارث له أو صفايا الملوك.

ولو سلّم ظهورها في العموم، يجب صرفها عن ذلك؛ جمعاً بينها وبين غيرها ممّا تقدّمت الإشارة إليه.

ورواية الحارث بن المغيرة النصري قال: دخلت على أبي جعفر ـعليه السلام ـ، فجلست عنده فإذا نجيّة قد استأذن عليه، فأذن له، فدخل فجثا على ركبتيه، ثم قال: جعلت فداك إنّي أريد أن أسألك عن مسألة، والله ما أُريد بها إلّا فكاك رقبتي من النار، فكأنّه رقّ له فاستوى جالساً، فقال: «يانجيّة سلني فلا تسألني اليوم عن شيء إلّا أخبرتك به» قال: جعلت فداك ما تقول في فلان و فلان؟ قال: «يا نجيّة إنّ لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال، وهما والله أوّل من ظلمنا حقّنا في كتاب الله، وأوّل من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في أعناقهما إلى يوم القيامة بظلمنا أهل البيت، وإنّ الناس ليتقلّبون في حرام إلى يوم القيامة بظلمنا أهل البيت» فقال نجيّة: إنّا لله وإنّا إليه راجعون؛ ثلاث مرات، هلكنا وربّ الكعبة، قال: فرفع جسده عن الوسادة فاستقبل القبلة فدعا بدعاء لم أفهم منه شيئاً إلّا أنّا سمعناه في آخر دعائه وهو يقول: «اللّهمّ إنّا قد أحللنا ذلك لشيعتنا» ثمّ أقبل إلينا بوجهه فقال: «يانجيّة ما على فطرة إبراهيم غيرنا وغيرشيعتنا»[1].

---

(١) التهذيب ٤:١٤٥/٤٠٥، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٤.

والمراد بهذه الرواية بحسب الظاهر تحليل مطلق حقوقهم من الأنفال والخمس ، ولكن المتبادر منها إرادة خمس الغنيمة ونحوه ممّا استولى عليه أهل الجور لا مطلقاً ، وعلى تقدير ظهورها في الإطلاق يجب صرفه إلى ذلك ؛ جمعاً بين الأدلّة.

وقد يستدلّ بالأخبار الواردة في تحليل الخمس ، التي تقدّم جملة منها في المبحث المشار إليه حيث يدلّ غير واحد منها على إباحة حقوقهم مطلقاً.

وما ورد في خصوص الخمس أيضاً يمكن استفادته منه بالأولوية.

وفيه : أنّه إنّما يتّجه الاستدلال بمثل هذه العمومات الغير القابلة لصرفها عن الخمس ، فضلاً عمّا ورد فيه بالخصوص لو قيل بتحليل الخمس. وقد عرفت أنّ الأظهر خلافه ، وكيف كان ففي ما عداها غنًى وكفاية.

ولكن قد أشرنا آنفاً إلى أنّ القدر المتيقّن الذي يمكن إثبات إباحته بالأدلّة المتقدّمة وغيرها من أخبار التحليل ـ التي سيأتي التعرّض لها عند التكلّم في تحليل المناكح والمساكن والمتاجر ، خصوصاً بعد الالتفات إلى معارضة عمومات التحليل ببعض الروايات المتقدّمة في مبحث الخمس ـ إنّما هو إباحة التصرّف في الأقسام المزبورة من الأنفال التي جرت السيرة على المعاملة معها معاملة المباحات الأصلية ، أي : الأرضين وتوابعها.

وأمّا ما عداها من الأقسام ، وهي : الغنيمة بغير الإذن وصفايا الملوك وميراث مَنْ لا وارث له ، فيشكل استفادة حلّيتها من تلك الأدلّة ، خصوصاً الأخير منها حيث ورد فيه في غير واحد من الأخبار الأمر بالتصدّق ، فمقتضى الأصل ، بل ظواهر النصوص الخاصة الواردة فيه : عدم جواز التصرّف فيه إلّا بهذا الوجه.

ولكن هذا في ما لم يجر عليه سلطان الجور الذي يرى ولايته عليه ، وإلّا فالظاهر جواز أخذه منه بشراء أو هبة أو إجارة ونحوها كغيره من الأموال التي يتولّى أمره حاكم الجور لشبهة استحقاقه الولاية ، كما يظهر ذلك ممّا ورد في حلّ الخراج وغيره ، بل المتدبّر في أخبار أهل البيت -عليهم السلام- ، يرى أنّ عمدة ما تعلّق به غرض الأئمة -عليهم السلام- من كثير من الأخبار الواردة في التحليل إنّما هو تحليل ما ينتقل إلى الشيعة من المخالفين الذين غصبوا حقّهم ، واستولوا على خمسهم وفيئهم ، كما هو صريح الخبر الآتي في إباحة المناكح والمساكن ، المروي عن العسكري -عليه السلام- ، ورواية نجيّة المتقدّمة[1] وغيرهما ممّا ستسمعه في المبحث الآتي ، بل استفادة حلّية أخذ ما يستحقّه الإمام خاصة من الأنفال ونحوه من الأدلّة الدالّة على حلّية جوائز الجائر وجواز المعاملة معهم أوضح من إباحة ما عداه ممّا يشترك بين المسلمين ، أو يختصّ بفقرائهم لكونه أوفق بالقواعد وأقرب إلى الاعتبار.

وكيف كان ، فلا ينبغي الارتياب في أنّ كلّ ما كان أمره راجعاً إلى الإمام -عليه السلام- ، ثمّ صار في أيدي أعدائهم أُبيح للشيعة أخذه منهم وإجراء أثر الولاية الحقّة على ولايتهم ، كما صرّح به في الجواهر وفاقاً لما حكاه عن استاذه في كشفه من أنّه قال بعد تعداده الأنفال: وكلّ شيء يكون بيد الإمام ممّا اختصّ أو اشترك بين المسلمين يجوز أخذه من يد حاكم الجور بشراء أو غيره من الهبات والمعاوضات والإجارات ؛ لأنّهم أحلّوا ذلك للإماميّة من شيعتهم[2]. انتهى.

---

(١) تقدّمت في صفحة ٢٦٣.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ١٤١ ، وراجع: كشف الغطاء: ٣٦٤.

ولكن القدر المتيقّن إنّما هو إباحة أخذه منهم بالأسباب الشرعية بمعنى ترتيب أثر الولاية الحقّة على ولايتهم ، كما تقدّمت الإشارة إليه ، لا استنقاذه من أيديهم بأيّ نحو يكون ولو بسرقة ونحوها ، فإنّ هذا لا يكاد يستفاد من شيءٍ من أدلّتها ، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك حال الغنيمة بغير الإذن ، والصفايا التي استولى عليها المخالفون من أنّه يباح للشيعة أخذها منهم.

وأمّا إذا كان الغانم هو الشيعة ، فالذي يقوى في النظر أنّه بحكم الغنيمة من أنّه يؤدّي خمسه ويحلّ له الباقي ، كما يدلّ عليه حسنة الحلبي عن الصادق -عليه السلام- في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم ، فيصيب غنيمةً ، فقال : «يؤدّي خمساً ويطيب له»[1] فإنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على أنّ الغنيمة بغير الإذن من الأنفال : حمل هذه الرواية على كونه من باب التحليل ، وحملها على إرادته بالنسبة إلى شخص خاصّ أو في غزوة خاصّة صادرة عن الإذن خلاف الظاهر ، وستأتي تتمّة للكلام في بيان معنى التحليل في ذيل المسألة الثالثة إن شاء الله.

المسألة ﴿ الثانية : إذا قاطع الإمام ﴾ -عليه السلام- أحداً ﴿ على شيءٍ من حقوقه حلّ له ﴾ أي : لمن قاطعه ﴿ ما فضل عن القطيعة ، ووجب عليه الوفاء ﴾ كما هو واضح.

المسألة ﴿ الثالثة ﴾ : صرّح جماعة بأنّه ﴿ ثبت إباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة ﴾ للشيعة ﴿ وإن كان ذلك بأجمعه

(١) التهذيب ٤ : ١٢٤/٣٥٧ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٨ ، وفي الأول : خمسها. وفي الثاني : خمسنا.

للإمام﴾ ـعليه السلام ـ ، بأن كان نفلاً ﴿أو بعضه﴾ كالأراضي المفتوحة عنوةً وغيرها من الغنائم مع الإذن ، التي يثبت فيها الخمس ﴿ولا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخمس منه﴾.

وقد وقع التصريح بإباحة هذه الثلاثة للشيعة في المرسل المروي عن غوالي اللآلي عن الصادق ـعليه السلام ـ قال : سأله بعض أصحابه ، فقال : يابن رسول الله ما حال شيعتكم في ما خصّكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم ؟ فقال ـعليه السلام ـ : «ما أنصفناهم إن واخذناهم ولا أحببناهم إن عاقبناهم ، نبيح لهم المساكن لتصحّ عباداتهم ، ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ، ونبيح لهم المتاجر ليزكوا أموالهم»[1].

ويدلّ عليها أيضاً في الجملة أو مطلقاً جملة من الأخبار:

منها : خبر الفضيل عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ ، قال : «من وجد برد حبّنا في كبده فليحمد الله على أوّل النعم» قلت : جعلت فداك ما أوّل النعم ؟ قال : «طيب الولادة» ثمّ قال أبو عبد الله ـعليه السلام ـ : «قال أمير المؤمنين لفاطمة أحلّي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا ثمّ قال أبو عبد الله ـعليه السلام ـ : «إنّا أحللنا أمّهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا»[2].

والمروي عن تفسير العسكري ـعليه السلام ـ عن آبائه عن أمير المؤمنين ـعليه السلام ـ : أنّه قال لرسول الله ـصلّى الله عليه وآله ـ : «قد علمت يا رسول الله أنّه سيكون بعدك ملك عضوض[3] و جبر فيستولي على خمسي من السبي والغنائم ، ويبيعونه فلا يحلّ لمشتريه لأنّ نصيبي فيه فقد وهبت

---

(١) كما في جواهر الكلام ١٤٥:١٦ ، وراجع: غوالي اللآلي ٢/٥:٤.

(٢) التهذيب ٤٠١/١٤٣:٤ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٠.

(٣) ملك عضوض: الذي فيه عسف وظلم. النهاية لابن الأثير ٢٥٣:٣.

نصيبي ممّنه لكلّ من ملك شيئاً من ذلك من شيعتي لتحلّ لهم منافعهم من مأكل ومشرب ، ولتطيب مواليدهم ، ولا يكون أولادهم أولاد حرام ، قال رسول الله -صلّى الله عليه وآله-: ما تصدّق أحد أفضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله -صلّى الله عليه وآله- في فعلك ، أحلّ الشيعة كلّ ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي ، ولا أُحلّها أنا ولا أنت لغيرهم»[1].

وخبر ضريس الكناسي قال ، قال أبو عبد الله -عليه السلام-: «أتدري من أين دخل الناس الزنا؟» فقلت لا أدري ، فقال: «من قِبَل خمسنا أهل البيت إلّا لشيعتنا الأطيبين ؛ فإنّه محلّل لهم ولميلادهم»[2].

ورواية أبي حمزة عن أبي جعفر -عليه السلام- في حديث قال: «إنّ الله تعالى جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثة في جميع الفيء ، فقال تبارك وتعالى: «واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربىٰ واليتامى والمساكين وابن السبيل»[3] فنحن أصحاب الخمس والفيء ، وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح ولا خمس يخمّس فيضرب على شيء منه إلّا كان حراماً على من يصيبه فرجاً كان أو مالاً»[4] الحديث.

ورواية الحارث ، المتقدّمة[5] الحاكية لقصّة نجيّة.

---

(١) تفسير الإمام العسكري: ٨٦-٨٧ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢٠.

(٢) الكافي ١:٥٤٦/١٦ ، التهذيب ٤:١٣٦/٣٨٣ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٣.

(٣) الأنفال ٨:٤١.

(٤) الكافي ٨:٢٨٥/٤٣١ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٩.

(٥) تقدّمت في صفحة ٢٦٣.

وخبر سالم بن مكرم عن أبي عبد الله -عليه السلام-، قال، قال رجل وأنا حاضر: حلّل لي الفروج؛ ففزع أبو عبد الله -عليه السلام-، فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنّما يسألك خادمة يشتريها أو امرأة يتزوّجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارةً أو شيئاً اعطيه؛ فقال: «هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال، أما والله لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له، لا والله ما أعطينا أحداً ذمة وما عندنا لأحد عهد ولا لأحد عندنا ميثاق»[1] إلى غير ذلك من الروايات التي لا تخفى على المتتبّع.

والمراد بالمناكح -كما صرّح به غير واحد- السراري المغنومة من أهل الحرب، فإنّه يباح للشيعة في زمان الغيبة تملكها بالشراء ونحوه، ووطؤها وإن كان جميعها للإمام -عليه السلام-، كما لو كانت الغنيمة بغير إذنه بناءً على كونها حينئذٍ من الأنفال، كما هو الأظهر، أو بعضها كما لو كانت الغنيمة مع الإذن، أو قلنا بأنّه لا يجب فيها مطلقاً إلّا الخمس.

وربّما فسّرت المناكح: بما يتناول مؤونة التزويج ومهور النساء وثمن الجارية التي اشتراها من كسبه.

وفيه: أنّ هذا وشبهه مندرج في المؤونة المستثناة عمّا يتعلّق به الخمس على تقدير حصوله في عام الربح لا مطلقاً، فهو بمعزل عمّا أُريد من الأخبار الواردة في حلّ المناكح، فإنّ المقصود بها -على ما يظهر منها- إنّما هو تحليل الجواري المسبيّة، بل المتبادر منها بواسطة الغلبة وورود جملة منها في سبايا بني أُميّة وأشباههم، إنّما هو إرادة السبايا المنتقلة إلى الشيعة من أيدي غير المتديّنين بالخمس، فيشكل تناولها للجارية التي سباها الشيعي

(١) التهذيب ٤: ١٣٧/٣٨٤، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

المعترف به، خصوصاً لنفسه، فليتأمّل.

والمراد بالمساكن: ما يتّخذه منها في الأرض المختصّة بالإمام -عليه السلام- ، كالمملوكة بغير قتال ورؤوس الجبال ونحوها، أو المشتركة بينه وبين غيره، كالمفتوحة عنوةً المنتقلة إلى الشيعة من أيدي المخالفين، وربّما فسّرت بما يعمّ الدار المشتراة بما يتعلّق به الخمس.

وفيه: ما عرفت.

والمراد بالمتاجر: المال المنتقل إليه ممّن لا يخمّس، والقدر المتيقّن منه الذي يمكن دعوى انصراف أخبار التحليل إليه إنّما هو في ما إذا كان ممّن يستحلّ الخمس، كالمخالف وشبهه، لا مطلق من لا يخمّس.

وعلى تقدير منع الانصراف اتّجه صرفها إليه؛ جمعاً بينها وبين الأخبار الآتية الدالّة على أنّه لا يحلّ شراء شيء من الخمس، كما سيأتي تحقيقه.

وبما ذكرنا في تفسير هذه الثلاثة ظهر لك أنّه لا وجه لتخصيصها بالتحليل بعد ما حقّقناه في ما سبق من أنّه أبيح للشيعة في زمان الغيبة بل مطلقاً التصرّف في الأراضي المختصّة بالإمام وتوابعها، بل تملّكها بالإحياء والحيازة كالمباحات الأصلية.

وكذا أُبيح لهم كلّ ما ينتقل إليهم من الأنفال والخمس وغير ذلك ممّا كان أمره راجعاً إلى الإمام من أيدي المستحلّين لها، المنكرين للولاية، من غير اختصاصه بهذه الثلاثة.

فإن أراد الأصحاب من هذه الثلاثة ما ذكرناه في تفسيرها،فيتوجّه عليه ما عرفت من عدم الاختصاص.

وإن أرادوا معنى آخر أعمّ من ذلك، فيشكل استفادة إباحتها بذلك المعنى من أخبار التحليل؛ فإنّه وإن أمكن دعوى ظهور بعضها في الأعمّ، بل في تحليل مطلق الخمس والنفل، ولكن الخصم لا يقول به، مع أنّك

قد عرفت في مبحث خمس الأرباح أنّه لا بدّ من حمل عمومات أخبار التحليل إمّا على حقوقهم المغصوبة في أيدي المخالفين كما هو منصرف أغلبها ، أو غير ذلك من المحامل الغير المنافية لوجوب الخمس بالفعل على الشيعة في ما يستفيدوه من أرباح التجارات وغيرها ممّا يتعلّق به الخمس ، فراجع.

ثمّ إنّ المقصود بالتحليل والإباحة الواردة في الأخبار وفي كلمات الأصحاب في هذا الباب ليس مجرّد جواز التصرّف وحلّ الانتفاع ، وإلّا لم يجز وطء الأمة التي بعضها للإمام بذلك ولا وطء ما كان جميعها له ؛ فإنّ تأثير مثل هذا التحليل في جواز الوطء ، خصوصاً بالنسبة إلى غير الموجودين حال الإنشاء مشكل ، وكذا بيعها وعتقها وبيع المسكن ووقفها وغير ذلك من التصرّفات المتوقّفة على الملك ، بل المقصود بالتحليل إمضاء جميع التصرّفات المتعلّقة بما يستحقّه الإمام ـ عليه السلام ـ من النقل والانتقال والتملّك بالحيازة وغير ذلك على النحو المتعارف في ما بين الخاصة والعامة ، فلا يجب حينئذٍ تطبيقها على القواعد الكلّية بعد دلالة الأخبار الخاصة عليه ، وقضاء السيرة به ، وعدم الخلاف فيه ؛ لجواز كونه حكماً شرعياً مخصوصاً بهذا المورد ، فلا يهمّنا البحث عن أنّه هل هو من باب إمضاء ولاية الجائر بالنسبة إلى تصرّفاتهم المربوطة بالشيعة ، أو من قبيل إسقاط الحق ، أو من باب التسبيل مشروطاً بالجري على حسب ما تقتضيه الأسباب الشرعية لولا هذا الحق ، إلى غير ذلك من التوجيهات.

قال شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ بعد أن ذكر وجوهاً من الإشكال في تطبيق هذه الإباحة على القواعد ، ما لفظه : والذي يهون الخطب : الإجماع على أنّا نملك بعد التحليل الصادر منهم ـ صلوات الله عليهم ـ كلّ ما يحصل بأيدينا تحصيلاً أو انتقالاً ، فهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد.

نعم يمكن أن يقال: الأصل والمنشأ في ذلك أحد الأمرين:

أحدهما: أن يقال: إنّ تملكهم الفعلي لم يتعلّق بهذه الأُمور ليلحقه الإباحة والتحليل، فيشكل بما ذكر، وإنّما كان حكماً شأنياً من الله سبحانه، وإذنهم، ورفع يدهم رافع لذلك الحكم الشأني؛ بمعنى أنّ الشارع بملاحظة رضاهم بتصرّف الشيعة لم يجعل هذه الأُمور في زمان قصور يدهم ملكاً فعلياً لهم، بل أبقاها على الحالة الأصلية، فهي باقية بواسطة ما علم الله تعالى منهم من الرضى على إباحتها الأصلية بالنسبة إلى الشيعة، وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الشأني، كما في نجاسة الحديد، ولا مخالفة في ذلك لأخبار اختصاص هذه الأُمور بالإمام ـ عليه السلام ـ، نظراً إلى أنّ صيرورتها من المباحات إنّما نشأ من شفقتهم القديمة على الشيعة قبل شرع الأحكام، فجواز التصرّف منوط برضاهم ـ عليهم السلام ـ، ولا يجوز التصرف بدون رضاهم، ومن تصرّف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم، ولا معنى للاختصاص أزيد من ذلك.

الثاني: أن يقال: بثبوت ملكهم لها فعلاً، إلّا أنّ معنى ملكيتهم الفعلية ليس أمراً ينافي ملكية الشيعة لها بالإحياء والحيازة حتى تكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الإمام ـ عليه السلام ـ، وإن صرّح في بعض الأخبار بلفظ «الهبة» الظاهرة في الانتقال، بل هو معنى يشبه في الجملة بملكية الله تعالى سبحانه للأشياء، وإن كان ذلك ملكاً حقيقياً مساوياً لملكية نفس العباد؛ إلّا أنّ هذا المعنى كالقريب منه، بمعنى أنّ الله تعالى سلّطهم على هذه الأموال سلطنة مستمرّة لهم أن يأذنوا لغيرهم في التملّك، ولهم أن يمنعوا، وليس الإذن علّةً محدثةً للتملّك حتى يحتاجوا في إرجاعه بعد تملّك الغير إلى أنفسهم إلى تملّك جديد، نظير المولى

المملّك لعبده[١]. انتهى.

أقول: ولعلّ التوجيه الثاني أوفق بظواهر النصوص والفتاوى، وأقرب الى الاعتبار بالنظر إلى ما تقتضيه الولاية والسلطنة المطلقة التي جعلها الله تعالى للأئمّة ـعليهم السلام ـ، كما نفينا البعد عن إرادة الملكية بهذا المعنى في صدر الكتاب من الأخبار الواردة في أنّ الأرض وما أخرجه الله منها بأسرها للإمام ـعليه السلام ـ، والله العالم بحقائق الأحكام.

المسألة ﴿الرابعة: ما يجب من الخمس﴾ بأحد الأسباب السابقة ﴿يجب صرفه إليه مع وجوده﴾ فيما بيننا، أي ظهوره والتمكّن من إيصاله إليه، كما تقدّمت الإشارة إليه عند التكلّم في كيفية القسمة.

﴿ومع عدمه﴾ فيما بيننا، أي: في زمان الغيبة ﴿قيل: يكون جميعه ﴿مباحاً﴾ للشيعة. نسب هذا القول إلى الديلمي وصاحب الذخيرة[٢].

ولكن حكي عن ابن فهد في شرح النافع إنكار نسبته إلى الديلمي، وقال: إنّ مذهب الديلمي إباحة نصف الإمام خاصة[٣].

وكيف كان، فعن الحدائق نقل القول بإباحة الجميع أيضاً عن شيخه الشيخ عبدالله بن صالح البحراني وجملة من معاصريه[٤].

ومستنده الأخبار الكثيرة الظاهرة، بل الصريحة في تحليل الجميع، المتقدّمة في مبحث خمس الأرباح والأنفال، وعرفت في ما تقدّم أنّ تلك الأخبار لو لم تكن بنفسها منصرفةً إلى إرادة تحليل ما يصل إلى الشيعة

---

(١) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٥٥٦.

(٢) نسبه اليهما صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٥٦، وراجع: المراسم: ١٤٠، وذخيرة المعاد: ٤٩٢.

(٣) حكاه النراقي في مستند الشيعة ٢: ٨٧، ولم نعثر على الإنكار في المهذّب البارع، فلاحظ.

(٤) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ١٥٦، وراجع: الحدائق الناضرة ١٢: ٤٣٨-٤٣٩.

من أيدي المخالفين ونظرائهم من أموالهم المغصوبة في أيديهم، لتعيّن صرفها إلى ذلك، أو حملها على إرادته في قسم خاص أو زمان خاص أو غير ذلك من المحامل التي تقدّمت الإشارة إليها عند التكلّم في خمس الأرباح، واتّضح لك في ذلك المبحث عدم صلاحية تلك الأخبار لإثبات إباحة خصوص سهم الإمام ـ عليه السلام ـ، بعد ابتلائها بمعارضات أقوى، فضلاً عن إباحة الجميع، فراجع ولا نطيل بالإعادة.

هذا، مع أنّ جميع تلك الأخبار ما عدا التوقيع وردت في حال الحضور، والقدر المتيقّن من مفادها إنّما هو إرادة التحليل في عصر صدورها، فإن أراد القائل بإباحته في زمان الغيبة إباحته مطلقاً، وتخصيصه حال الغيبة بالذكر؛ لكونه مورد الابتلاء، لا لإرادته بالخصوص. أو أراد بزمان الغيبة أعمّ من حال قصور يد الإمام ـ عليه السلام ـ، بحيث يعمّ مورد الأخبار، لكان لاستشهاده بتلك الأخبار وجه، وإلّا لا يصح تنزيل تلك الأخبار على إرادته في خصوص زمان الغيبة، كما لا يخفى.

نعم، الذي يدلّ عليه في خصوص زمان الغيبة هو خصوص التوقيع المروي عن كتاب إكمال الدين، عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب، أنّه ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان ـ عجّل الله فرجه ـ «أمّا ما سألت عنه من أمر المنكرين ـ إلى أن قال ـ وأمّا المتلبّسون بأموالنا، فمن استحلّ منها شيئاً فأكله فإنّما يأكل النيران، وأمّا الخمس فقد أُبيح لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ إلى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث»[1].

---

(١) كمال الدين: ٤٨٤ـ٤٨٥، الحديث ٤ من الباب ٤٥، الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

ولكنك عرفت في ما سبق أنّه بعد الغضّ عن إجمال الخمس ـ حيث إنّه إشارة إلى الخمس الذي وقع عنه السؤال ، فلعلّه كان قسماً خاصّاً ممّا يتعلّق بالمناكح ، كما يشعر به التعليل بطيب الولادة ـ أنّه لا يثبت إذن الإمام ـ عليه السلام ـ ، الذي هو من الموضوعات الخارجية ، كإذن سائر الناس في التصرّف في أموالهم بمثل هذا التوقيع المعارض بغيره من التوقيعات وغيرها ممّا عرفت ، مع منافاته لما هو المعروف من حال وكلائه على ما نسب[١] إليهم من استقرار سيرتهم على قبض الأخماس.

واستدلّ لهذا القول أيضاً: بأنّ تقسيم الخمس بين أربابه منصب للإمام ـ عليه السلام ـ ؛ لأنّه هو الذي كان يقسّمه وهو غائب ، ولا دليل على جواز نيابة المالك أو غيره عنه في ذلك.

وفيه ما لا يخفى ، والذي يغلب على الظنّ أنّ عدّ هذا الكلام في عداد أدلّة القائلين بالإباحة غفلة ممّن تصدّى لنقل أدلّتهم ؛ إذ لا مناسبة بينه وبين القول بالإباحة ، بل هو يناسب القول بوجوب الحفظ.

وكيف كان ، ففيه: أنّ كون القسمة منصباً له إمّا من حيث الإمامة أو من حيث كونه من مقتضيات شركة المال بينه وبين سائر الأصناف لا يقتضي سقوط حق الباقين عند تعذّر قيام الإمام ـ عليه السلام ـ بمنصبه واستيفاء حقّه ، فضلاً عن أن يصير مباحاً لغير مستحقّيه ، بل عليه إمّا نصب الغير في القيام بهذا المنصب أو سقوطه لدى التعذّر ، لا سقوط حقّ الباقين.

هذا كلّه مع الإغماض عمّا سنشير إليه من أنّ غاية ما ثبت بالأدلّة إنّما هو وجوب إيصال جميع الخمس إلى الإمام ـ عليه السلام ـ ، لدى

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ١٦:١٦٣.

التمكّن منه ، وإلّا فمقتضى الأُصول والقواعد أنّه لا يجب على المالك إلّا صرف خمس ما يستفيده إلى مستحقّيه ، وحصول براءة ذمّته بذلك ، وعدم توقّفه على إيصال الجميع إلى الإمام أو نائبه ، فليتأمّل.

ونظير هذا الاستدلال في الضعف: ما عن الذخيرة من الاستدلال له: بالأصل ، بدعوى: أنّه لا دليل على ثبوت الخمس في زمن الغيبة ؛ لأنّه منحصر بالآية والأخبار ، ولا دلالة لشيء منهما عليه.

أما الآية: فلاختصاصها بغنائم دار الحرب ، المختصّة بحال الحضور دون الغيبة.

مع أنّها خطاب شفاهي متوجّه إلى الحاضرين خاصة.

والتعدية إلى غيرهم بالإجماع إنّما يتمّ مع التوافق في الشرائط جميعاً ، وهو ممنوع في محلّ البحث ، فلا تنهض حجة في زمان الغيبة.

ولو سلّم فلا بدّ من صرفها إلى خلاف ظاهرها إمّا بالحمل على بيان المصرف ، أو بالتخصيص ؛ جمعاً بينها وبين الأخبار الدالّة على الإباحة.

وأما الأخبار: فلأنّها مع ضعف أسانيدها ، غير دالّة على تعلّق النصف بالأصناف على وجه الملكية أو الاختصاص مطلقاً ، بل دلّت على أنّ الإمام يقسّمه كذلك ، فيجوز أن يكون هذا واجباً عليه من غير أن يكون شيء من الخمس ملكاً لهم أو مختصاً بهم.

سلّمنا ، لكنّها تدلّ على ثبوت الحكم في زمان الحضور لا مطلقاً ، فيجوز اختلاف الحكم باختلاف الأزمنة.

سلّمنا ، لكن لا بدّ من التخصيص فيها ، وصرفها عن ظاهرها ؛ جمعاً بين الأدلّة[1]. انتهى.

---

(١) حكاه النراقي في المستند ٢: ٨٩ ، وراجع: ذخيرة المعاد: ٤٩٢.

وفيه ما لا يخفى بعد الإحاطة بالروايات الواردة في باب الخمس، وفي تفسير الآية وبيان حكمة مشروعية الخمس لبني هاشم، وكونه بدلاً عن الصدقة المحرّمة عليهم؛ إذ لا يبقى للمتتبع في ما ذكر مجال لإنكار تأبيد هذا الحكم وعدم اختصاصه بزمان دون زمان.

وحمل الآية على بيان المصرف بعد تسليمه لا ينفي وجوب الصرف فيهم.

وأخبار التحليل على تقدير تسليم دلالتها على المدّعى غير منافية لظاهر الآية والروايات الدالّة على ثبوت الخمس في أصل الشرع؛ كي يستلزم الجمع بينهما ارتكاب التخصيص في عمومات الخمس، بل هي مؤكّدة لها وحاكمة عليها.

فعمدة ما يصحّ الاستناد إليه لهذا القول إنّما هي تلك الأخبار، وقد عرفت عدم صلاحيتها لإثبات الإباحة على الإطلاق، فالقول به ضعيف.

﴿و﴾ أضعف منه ما ﴿قيل﴾: من أنّه ﴿يجب﴾ عزله و ﴿حفظه ثم يوصي به عند ظهور أمارة الموت﴾ وهكذا حتى يصل إلى صاحب الأمر ـعجّل الله فرجهـ.

﴿و﴾ أوضح منه فساداً ما ﴿قيل﴾: من أنّه ﴿يدفن﴾ جميعه.

وهذان القولان نقلهما أعاظم الأصحاب في مصنّفاتهم[1] على سبيل الإجمال من غير تصريح بقائلهما.

نعم، ربما يظهر من صدر عبارة الشيخ في التهذيب اختيار القول بوجوب حفظ الجميع، ولكن صرّح في ذيلها بخلافه في سهم الأصناف، فإنّه

---

(١) كالشيخ المفيد في مقنعته: ٢٨٥-٢٨٦، والشيخ الطوسي في مبسوطه ١: ٢٦٤، وابن إدريس في سرائره ١: ٤٩٨، والفاضل الآبي في كشف الرموز ١: ٢٧٢.

نقل ما في المقنعة من نقل أقوال الأصحاب في المسألة ، وأنّ منهم من يسقط فرض إخراج الخمس لغيبة الإمام ؛ تعويلاً على أخبار الرخصة ، ومنهم من يذهب إلى كنزه ؛ لما روي من أنّ الأرض يظهر كنوزها عند ظهور الإمام ـ عليه السلام ـ ، وأنّه إذا قام دلّه الله على الكنوز ، فيأخذ من كلّ مكان ، ومنهم من يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على وجه الاستحباب ، ومنهم من يرى عزله لصاحب الأمر والوصية به ، قال ما لفظه المحكي عنه[1] : هذا القول ـ أي القول بالعزل ـ عندي أوضح ؛ لأنّ الخمس حق لصاحب لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء إليه ، فوجب حفظه عليه إلى وقت إيابه ، والتمكّن من إيصاله إليه ، أو وجود من انتقل إليه الحق.

ثم نظّرها بالزكاة في عدم سقوطها ووجوب حفظها عند تعذّر إيصالها إلى المستحقّ ـ إلى أن قال ـ وإن ذهب ذاهب إلى ما ذكر في شطر الخمس الذي هو خالص للإمام ـ عليه السلام ـ ، وجعل الشطر الآخر لأيتام آل محمد ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، وأبناء السبيل ومساكينهم على ما في القرآن لم يبعد إصابته الحقّ في ذلك ، بل كان على الصواب. انتهى.

وكيف كان ، فلا ينبغي الارتياب في ضعف هذين القولين على تقدير تحقّق قائل بهما ، بل بطلانهما ، فإنّ غيبة الإمام ـ عليه السلام ـ لا تقتضي حرمان الباقين عن حقّهم الثابت بالكتاب والسنّة القطعية.

وما يوهمه بعض الأخبار المتقدّمة عند بيان مستحقّي الخمس من كون جميعه مخصوصاً بالإمام ـ عليه السلام ـ ، وهو يقوم بمؤونة سائر الأصناف من ماله ، فقد عرفت في محلّه أنّه لا بدّ من تأويله بما لا ينافي استحقاق

---

(١) راجع : التهذيب ٤ : ١٤٧ و ١٤٨ ، والمقنعة : ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

الأصناف ، بل لو قلنا بكون الجميع للإمام -عليه السلام- ، فليس على وجه لم يكن له تعلّق بسائر الأصناف ، وإلّا فلا معنى لذكرهم في الكتاب والسنّة في من جعل له الخمس ، فلا أقلّ من كون نفقتهم ملحوظةً في جعل الخمس للإمام بمعنى أنّ الله تعالى جعل الخمس للإمام على أن يقوم بمؤونة أرباب الحاجة من أرحامه ، فلهم الاستيفاء بقدر حاجتهم منه عند تعذّر الوصول إلى الإمام -عليه السلام- ، كغيرهم من مستحقّي النفقة عليه.

والحاصل أنّه لا شبهة في أنّه لا يرضى الله تعالى ولا رسوله -صلّى الله عليه وآله- ، ولا الأئمة -عليهم السلام- ، في أن يدفن الخمس أو يبقى مهملاً مع حاجة أربابه الذين جعل الله لهم نصيباً من الخمس إمّا على سبيل التمليك والاختصاص ، كما هو ظاهر الكتاب والسنة والفتاوى ، أو على أن يصرف فيهم ، فإطالة الكلام في تزييف هذين القولين تضييع للعمر.

﴿وقيل: يصرف النصف﴾ الذي هو سهم الأصناف ﴿إلى مستحقّه ويحفظ ما يختصّ به﴾ وهو النصف الآخر الذي هو سهم الله تعالى وسهم رسوله وسهم ذي القربى ﴿بالوصاية أو الدفن﴾.

وهو حسن بالنسبة إلى الشقّ الأول منه ، موافق للمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً على ما صرّح به في الجواهر[1] ، وللأُصول والكتاب والسنّة التي قد عرفت قصور أخبار التحليل عن مقاومتها.

وأمّا الشقّ الثاني في الدفن منه الذي هو أحد شقّي التخيير ما لا يخفى من أنّه تضييع لمال الغير ، فضلاً عن كونه تصرّفاً فيه بما لم يعلم رضاه به ، ولذا اقتصر غير واحد من أعاظم الأصحاب على الفرد الأول ،

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ١٦٨.

أي: الحفظ والوصية، وهذا وإن كان حسناً في باديء الرأي، موافقاً لما تقتضيه القاعدة في مال الغائب، كما صرّح به في السرائر، حيث قال: إنّ هذا القول هو الذي يقتضيه الدين وأُصول المذهب وأدلّة العقول وأدلّة الفقه وأدلّة الاحتياط، وإليه نذهب، وعليه يعوّل جميع محقّقي أصحابنا المحصّلين الباحثين عن مآخذ الشريعة وجهابذ الأدلّة ونقّاد الآثار بغير خلاف بينهم(١). انتهى.

ولكنه لدى التأمّل حاله حال الدفن في كونه تعريضاً له للإضاعة والتلف، وتصرّفاً في مال الغير بما لم يعلم رضاه به؛ لقضاء العادة بعدم وصوله إلى الإمام ـ عليه السلام ـ ولو بحصوله في يد من يرى إباحته أو جواز صرفه في بعض المصارف، فإبقاؤه عنده وعدم تمكين أرحامه وشيعته ومواليه عن الانتفاع به والتصرّف فيه أيضاً نوع من التصرّف يحتاج جوازه إلى الرخصة فيه إمّا من مالكه أو من الشارع، وهي غير ثابتة، وإنّما يجوز ذلك في مال الغائب الذي يكون حفظه سبباً عادياً لبقائه محفوظاً لصاحبه حتى يصل إليه، فيكون الحفظ له حينئذٍ إحساناً إليه، بخلاف مثل المقام الذي لم تجر العادة بوصوله إليه، وكون احتمال الوصول لدى العرف بمقتضى العادة من قبيل الأماني والآمال البعيدة.

والحاصل أنّ حفظ مال الإمام ـ عليه السلام ـ برجاء وصوله إليه بواسطة ضعف الاحتمال ليس مندرجاً في موضوع حفظ مال الغائب الذي قضت الأدلّة بجوازه أو وجوبه، بل هو كغيره من التصرّفات التي لم يعلم جوازها لو لم ندّع القطع بعدمه.

﴿وقيل: يصرف حصته﴾ ـ عليه السلام ـ ﴿إلى الأصناف

---

(١) السرائر ١: ٤٩٩.

الموجودين أيضاً ؛ لأنّ عليه الإتمام عند عدم الكفاية ، وكما يجب ذلك مع وجوده فهو واجب عليه عند غيبته﴾ بمعنى أنّه حقّ مالي لا يسقط بالغيبة ، فيجب على من استولى على أمواله من باب التولية أو الحسبة الخروج عن عهدته مع الإمكان.

﴿و﴾ هذا ، أي: القول بصرفه إلى الأصناف ﴿هو الأشبه﴾ بل المتعيّن وإن كان في خصوصيتهم بمعنى انحصار المصرف فيهم تأمّل.

وما ذكروه وجهاً له من وجوب الإتمام عليه قد عرفت ما فيه عند تعرّض المصنّف له في مسألة أنّ الإمام ـ عليه السلام ـ يقسّم نصف الخمس على الطوائف قدر الكفاية من أنّ وجوب الإتمام عليه إن سلّم ـ كما يدلّ عليه مرسلتا حمّاد[1] وأحمد[2] ـ فهو في حال بسط يد الإمام ـ عليه السلام ـ ، ونقل كلّ الخمس أو معظمه إليه بحيث يسعه القيام بمؤونة فقراء الهاشميين من سهمهم ولو بتتميم النقص من نصيبه ، كسائر السلاطين القاهرين الذين ينقل إليهم الخراج ، ويصرفونه في مصارفه ، لا في مثل هذه الأعصار التي لا يصل بيد من يتولّى تقسيمه إماماً كان أو غيره أم صاحب المال ، إلّا أقلّ قليل ، ففي مثل هذا الفرض لا يجب عليه الإتمام قطعاً على تقدير حضوره ، فضلاً عن غيبته.

وقد يستدلّ لجواز صرفه إلى الأصناف: بالعلم الحاصل من شهادة حال الإمام ـ عليه السلام ـ برضاه بصرف ماله المستغنى عنه المتعذّر إيصاله إليه إلى أقاربه وأرحامه المحتاجين ، خصوصاً المتعفّفين منهم المستورين الذين لا حيلة لهم ولا يدرون أين يتوجّهون ، ولا سيّما مع عداوة أكثر

---

(١) الكافي ٤/٥٣٩:١ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٣٦٤/١٢٦:٤ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب قسمة الخمس ، الحديث ٢.

الناس لهم وإرادتهم إراقة دمائهم بغضاً وحسداً لآبائهم ، بل قد يقطع من ذلك ونحوه بعدم رضاه في المنع ، فضلاً عن رضاه بالصرف.

وفيه: أنّ دعوى القطع بالرضى وإن كانت في محلّها ، وكفاك شاهداً لذلك : التتبّع في أحوال الأئمّة ـعليهم السلام ـ، وما صدر منهم من أخبار التحليل ؛ فإنّه يستفاد من ذلك استفادة قطعية أنّ أحبّ ما يكون لدى الأئمّة ـعليهم السلام ـ، التوسعة على شيعتهم ومواليهم والإرفاق بهم والإحسان إليهم في الدنيا والآخرة بأيّ نحو يكون ولو بالتضييق على أنفسهم ، فكيف في ما لو كانوا من أقاربهم وأرحامهم المنتسبين اليهم ، المعدودين من عيالهم ، إلّا أنّه بين ما يمكن ادّعاء القطع به وبين المدّعى عموم من وجه ، فهل ترى لك أن تدّعي القطع برضى الإمام ـعليه السلام ـ، بصرف ماله إلى بعض أرحامه الذي ليس له شدّة احتياج ، بل قد يتكلّف في إدراج نفسه في زمرة المحتاجين بصلح أمواله إلى زوجته وأولاده ونحو ذلك ، خصوصاً لو لم يكن من أهل الصلاح والتقوى مع وجود أرامل وأيتام وضعفاء في شيعته ومواليه في غاية الفقر والفاقة وكمال الديانة والتقى ، أو حصول بعض المصارف الذي يحصل به تشييد الدين وترويج شريعة خاتم النبيين ـصلّى الله عليه وآله وسلّم ـ.

والحاصل :أنّ ما يمكن دعوى القطع به إنّما هو رضاه بصرفه في ما هو الأهمّ فالأهمّ ولو بنظر المتصرّف ، لا في خصوص بني هاشم ولا فيهم مطلقاً ، فيشكل حينئذٍ صرفه إلى هاشمي فقير مع وجود مَنْ هو أحوج وأولى منه في الهاشميين أو في غيرهم ، أو وجود مصرف أهمّ ممّا يتعلّق بحفظ الشرع وقوامه ، كما لا يخفى.

وممّا يدلّ على جواز صرفه بل وجوبه إلى فقراء الهاشميين لدى الإمكان ، وضعفاء الشيعة عند تعذّره: الخبر المروي عن كتاب الطرائف

لابن طاوس بإسناده عن عيسى بن المستفاد عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه -عليهما السلام-: «أنّ رسول الله -صلّى الله عليه وآله وسلّم- قال لأبي ذر وسلمان والمقداد: أشهدوني على أنفسكم بشهادة أن لا إله إلّا الله -إلى أن قال- وأنّ علي بن أبي طالب وصي محمد وأمير المؤمنين، وأنّ طاعته طاعة الله وطاعة رسوله والأئمّة من ولده، وأنّ مودّة أهل بيته مفروضة واجبة على كلّ مؤمن ومؤمنة مع إقام الصلاة لوقتها، واخراج الزكاة من حلّها ووضعها في أهلها، وإخراج الخمس من كلّ ما يملكه أحد من الناس حتى يرفعه إلى ولي المؤمنين وأميرهم ومن بعده من الأئمّة من ولده، فمن عجز ولم يقدر إلّا على اليسير من المال، فليدفع ذلك إلى الضعفاء من أهل بيتي من ولد الأئمّة، فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممّن لا يأكل بهم الناس ولا يريد بهم إلّا الله تعالى -إلى أن قال- فهذه شروط الإسلام وما بقي أكثر»[1].

ولكن يشكل الاعتماد على مثل هذا الخبر في إثبات الرخصة إلّا أن يقال: إنّ وروده في مثل هذا المورد الذي يمكن دعوى القطع به لولاه، مع كون مضامينه ممّا يلوح منه أمارات الصدق، يورث القطع برضى الإمام -عليه السلام- بالأخذ به والاعتماد عليه من باب التسليم والانقياد كما في أخبار السنن.

وربما يقوى في النظر جواز التصدّق به وصرفه إلى الفقراء مطلقاً ولو إلى غير بني هاشم؛ لاندراجه عرفاً في موضوع مال الغائب الذي تعذّر إيصاله إلى صاحبه.

والأقوى فيه بعد اليأس من التمكّن من إيصاله إلى صاحبه بوجه من

---

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٢١.

الوجوه: جواز التصدّق به أو وجوبه كالمال الذي لا يعرف صاحبه؛ إذ المتدبّر في كلمات الأصحاب والنصوص الواردة في ذلك الباب لا يكاد يرتاب في أنّ حكم الشارع بالصدقة في ما لا يعرف صاحبه إنّما هو لتعذّر إيصاله إليه لا لعدم معرفته بشخصه، بل بعض النصوص الواردة فيه التي تقدّم نقلها في مسألة الحلال المختلط بالحرام إنّما ورد في ما تعذّر إيصاله إلى صاحبه مع معرفته بشخصه.

مثل ما عن الشيخ بإسناده عن عليّ الصائغ قال: سألته عن تراب الصوّاغين وإنّا نبيعه، قال: «أما تستطيع أن تستحلّه من صاحبه؟» قال، قلت: لا، إذا أخبرته اتّهمني. قال: «بعه» قلت: بأيّ شيء؟ قال: «بطعام» قلت: فأيّ شيء أصنع به؟ قال: «تصدّق به إمّا لك وإمّا لأهله»[١]

والظاهر أنّ هذه الرواية واردة في ما لا يعلم السائل بكون المال لذلك الشخص حتى يتعيّن عليه إيصاله إليه، ولكنه يحتمل ذلك، ويريد تفريغ ذمته في الواقع على تقدير كونه كذلك من دون أن يترتّب عليه مفسدة الاتّهام، أو يتضرّر بدفع ماله إليه على تقدير العدم، فلا يتوجّه عليها الإشكال بأنّ خوف التهمة لا يسقط التكليف بإيصال مال الغير إليه ولو بدسّه في أمواله أو غير ذلك من أنحاء الإيصال ممّا يسلم معها من التهمة.

وكيف كان، فالرواية كادت تكون صريحةً في المدّعى، بل وكذا صحيحة يونس بن عبد الرحمن، الواردة في من وجد في رحله بعض متاع رفيقه الذي كان معه بمكة وفارقه في الطريق[٢]؛ أيضاً من هذا

---

(١) التهذيب ٦: ١١٣١/٣٨٣، الوسائل: الباب ١٦ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٢) التهذيب ٦: ١١٨٩/٣٩٥، الوسائل: الباب ٧ من كتاب اللقطة، الحديث ٢.

القبيل.، لا من قبيل مجهول المالك ؛ لأنّه كان يعلم بأنّ هذا المال لذلك الشخص الخاص المعهود الذي كان معه بمكّة ، ولكنه لم يكن يعرف بلده ولا شخصه ببعض عناوينه المعروفة في ما بين الناس على وجه يمكنه الوصول إليه بالفحص والسؤال.

وكيف كان ، فلا ينبغي الاستشكال في جواز التصدّق بمال الغائب ، الذي امتنع إيصاله إلى صاحبه ، وما نحن فيه بمقتضى العادة مندرج في مصاديق هذا الحكم مع إمكان دعوى القطع برضى الإمام ـعليه السلامـ بالتصدّق بماله الذي تعذّر إيصاله إليه ، كما يؤيّد ذلك أمره بذلك في جملة من الأخبار الواردة في ميراث من لا وارث له ، الذي هو من الأنفال ، وغيره من الموارد التي لا تخفى على المتتبّع.

فالإنصاف :أنّ القول بجواز صرفه إلى الفقراء مطلقاً ، بل وكذا إلى سائر المصارف التي يحصل بها تشييد الدين وإعلاء كلمة الحق ممّا يكون القيام به من وظائف الإمام ـعليه السلامـ ، لا يخلو عن قوّة ، خصوصاً مع ملاحظة الأهمّ فالأهمّ إلّا أنّ الأحوط إن لم يكن الأقوى الاقتصار على فقراء الهاشميين مع الإمكان ، كما يظهر من خبر عيسى بن المستفاد ، المتقدّم[1].

بل قد يشكل التخطّي عن مضمون هذا الخبر ؛ لإمكان أن يقال : إنّه وإن لم يكن بنفسه جامعاً لشرائط الحجيّة ، ولكنه يتعيّن الأخذ به في خصوص المقام ؛ لانسداد باب العلم فيه ، وعدم المناص عن التصرّف في ما يحصل بيد المكلّف من سهم الإمام ـعليه السلامـ ولو بحفظه وإمساكه ، ولا يمكن الاحتياط فيه ، فيتعيّن الأخذ بما روي فيه من

---

(١) تقدّم في صفحة ٢٨٣.

الأئمّة -عليهم السلام- ، وإن لم يكن في حدّ ذاته جامعاً لشرائط الحجية.

ولا يجوز العدول عنه إلى سائر الظنون المبتنية على الحدس والتخمين الناشئة من القياسات والاستحسانات ونظائرها وإن كانت أقوى من الظنّ الحاصل من تلك الرواية ، فإنّ للخبر من حيث هو نوعَ اعتبار لدى العرف والعقلاء عند تعذّر تحصيل العلم وعدم المناص عن العمل وتعذّر الاحتياط ليس ذلك الاعتبار لسائر الظنون المبتنية على الحدس والتخمين.

ولكن هذا بعد تسليمه إنّما يتم لو لم ندّع القطع برضى الإمام -عليه السلام- بالصدقة أو صرفه إلى قسم خاص أو استفادة حكمه ممّا ورد في ما تعذّر إيصاله إلى صاحبه ، وإلّا فلا تتمّ مقدّمات هذا الدليل ، كما لا يخفى.

المسألة ﴿الخامسة: يجب أن يتولّى صرف حصة الإمام﴾ -عليه السلام- ﴿إلى الأصناف الموجودين من إليه الحكم﴾ ممّن جمع شرائط الفتوى ﴿بحقّ النيابة﴾ بناءً على كونه أداءً عمّا يجب على الإمام -عليه السلام- من الإتمام ، كما صرّح به غير واحد ، بل ربما نسب[2] إلى أكثر المتأخّرين. بل في المسالك نسبته إلى كلّ من أوجب صرفه إلى الأصناف[1].

﴿كما يتولّى أداء ما يجب على الغائب﴾ غير الإمام.

ولا يتوقّف هذا على ادّعاء عموم نيابة الفقيه في زمان الغيبة عن الإمام -عليه السلام- في كلّ ما يرجع إليه حتى في جمع أمواله المختصّة به ،

(١) الناسب هو النراقي في مستند الشيعة ٢: ٩١.
(٢) مسالك الأفهام ١: ٤٧٦.

وصرفها إلى مصارفها ؛ كي يتطرّق إليه الخدشة بقصور أدلّة النيابة عن إثبات هذا النحو من العموم ، ولا من باب الولاية على الغائب ؛ كي يدّعى فساده ؛ ضرورة أنّ الإمام ـ عليه السلام ـ لم يقصد بإرجاع العوام إليه ونصبه قاضياً أو حاكماً إثبات الولاية له على نفسه ، بل من باب قيام الحاكم مقام كلّ من أمر بمعروف غير مقيّد معروفيته بقدرة ذلك الشخص ، فعجز عن إقامته لغيبته أو قصوره ، فعلى الحاكم القيام مقامه في أداء ما وجب عليه ؛ لأنّ هذا من أوضح مناصب الفقيه ، الذي نلتزم بثبوته لعدول المؤمنين على تقدير فقد الحاكم من باب الحسبة ، فهذا ممّا لا ينبغي الارتياب فيه بعد تسليم مقدّماته.

ولكنك عرفت في ما سبق منع الصغرى ، وأنّه لم يثبت وجوب الإتمام على الإمام ـ عليه السلام ـ حال حضوره ، فضلاً عن بقاء التكليف به بعد غيبته حتى يتولّى أداءه الحاكم بحق النيابة ، بل الصرف إلى الأصناف أو غيرهم منشأه إمّا دعوى القطع برضى الإمام ـ عليه السلام ـ بذلك تفضّلاً منه وإحساناً على أرحامه وشيعته ، أو دعوى اندراجه في ما تعذّر إيصاله إلى صاحبه الذي حكمه الصدقة ، أو لأجل الاعتماد على ما يستفاد من خبر عيسى بن المستفاد المتقدّم[١] ، فإن عوّلنا على هذا الخبر فمفاده كون مَنْ بيده شيء من الخمس هو المكلّف بإيصاله إلى السادة أو الفقراء عند عجزه عن الإيصال إلى الإمام ـ عليه السلام ـ من غير فرق بين سهم الإمام وسهم سائر الأصناف ، فلا يجب عليه دفعه إلى الحاكم حينئذٍ ، بل لا يجوز إلّا من باب الاستنابة والتوكيل.

نعم لو قلنا باقتضاء عمومات النصب قيام الحاكم مقام الإمام

---

(١) تقدّم في صفحة ٢٨٣.

ـعليه السلامـ في ما يرجع إليه ولو في ما يتعلّق به بالخصوص من جمع أمواله من الخمس والأنفال ونحوها ، لكانت العمومات على هذا التقدير حاكمة على مثل هذا الخبر ، فإنّها تجعل الإيصال إليه بمنزلة الإيصال إلى الإمام ـعليه السلامـ.

وإن استندنا في جواز الصرف إلى ادّعاء القطع به ، فالحكم يدور مداره ، فإن حصل للعامي أيضاً القطع برضى الإمام ـعليه السلامـ ، بأن يصرف أمواله إلى جهة جاز له أن يعمل بقطعه كما لو قطع برضى غيره في التصرّف في أمواله بإذن الفحوى ، أو شهادة الحال ، وإلّا وجب عليه الرجوع إلى المجتهد ، فإن حصل لمجتهده القطع برضى الإمام بأن يتولّى صرفه كلّ من حصل بيده الخمس جاز له الإفتاء بذلك ، وإلّا اقتصر على ما هو المتيقّن عنده ، كما هو واضح.

وإن منعنا القطع بذلك وقلنا باندراجه في الموضوع الذي حكمه الصدقة ، فمقتضاه جواز التصدّق به لكلّ من حصل بيده إن لم نقل بنيابة الفقيه عن الإمام ـعليه السلامـ في استيفاء حقّه من الخمس والفيء والأنفال ونحوها ، كنيابة نوّابه الأربعة الذين كانوا في الغيبة الصغرى ، وإلّا فعلى العامي إيصاله إلى الفقيه ؛ إذ بعد فرض النيابة يكون الإيصال إليه بمنزلة الإيصال إلى الإمام ـعليه السلامـ ، فلا يكون بالنسبة إليه مندرجاً في الموضوع الذي حكمه الصدقة ، بل هو مكلّف بإيصاله إلى من أقامه المالك مقامه ، وعلى النائب أن يرى فيه رأيه ويعمل فيه على حسب ما يقتضيه تكليفه ، فهذا ممّا لا إشكال فيه إلّا أنّ استفادة هذا النحو من العموم لنيابة الفقيه من أدلّة النصب لا تخلو عن خفاء ؛ إذ المتبادر منها في بادئ الرأي إنّما هو النصب للحكومة بين الناس والترافع عنده ، لا الاستنابة.

ولكن الذي يظهر بالتدبّر في التوقيع المروي عن إمام العصر ـ عجّل الله فرجه ـ ، الذي هو عمدة دليل النصب إنّما هو إقامة الفقيه المتمسّك برواياتهم مقامه بإرجاع عوام الشيعة إليه في كلّ ما يكون الإمام مرجعاً فيه كي لا يبقى شيعته متحيّرين في أزمنة الغيبة.

وهو ما رواه في الوسائل عن كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب ، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أُشكلت عليّ ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ـ عجّل الله فرجه ـ «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك ـ إلى أن قال ـ وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله ، وأمّا محمد بن عثمان العمري فرضي الله عنه وعن أبيه من قبل ، فإنّه ثقتي وكتابه كتابي»[١].

ورواه في الوسائل عن الشيخ أيضاً في كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلّهم عن محمد بن يعقوب[٢].

وعن الطبرسي في الاحتجاج نحوه[٣].

ومن تدبّر في هذا التوقيع الشريف يرى أنّه ـ عليه السّلام ـ قد أراد بهذا التوقيع إتمام الحجّة على شيعته في زمان غيبته بجعل الرواة حجّةً عليهم على وجه لا يسع لأحد أن يتخطّى عمّا فرضه الله معتذراً بغيبة الإمام ،

---

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٩ ، وراجع: اكمال الدين واتمام النعمة ٢:٤٨٤/٤.

(٢،٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ذيل الحديث ٩ ، وراجع: الغيبة:١٧٧ ، والاحتجاج ٢:٤٧٠.

لا مجرّد حجّية قولهم في نقل الرواية أو الفتوى؛ فإنّ هذا مع أنّه لا يناسبه التعبير بـ«حجتي عليكم» لا يتفرّع عليه مرجعيتهم في الحوادث الواقعة التي هي عبارة عن الجزئيات الخارجية التي من شأنها الإيكال إلى الإمام، كفصل الخصومات وولاية الأوقاف والأيتام وقبالة الأراضي الخراجية التي قصرت عنها أيدي سلاطين الجور الذين يجوز التقبّل منهم، وغير ذلك من موارد الحاجة إلى الرجوع إلى الإمام، فلو رأى مثلاً صلاح اليتيم أن يأخذ ماله من هذا الشخص الذي لا ولاية له عليه شرعاً، وينصب شخصاً آخر قيّماً عليه في ضبط أمواله، وصرفها في حوائجه، فليس لمن عنده مال اليتيم أن يمتنع من ذلك ويستعمل رأيه في التصرّف فيه على حسب ما يراه صلاحاً لحال اليتيم، وكذا في الأوقاف ونظائرها وإن أفتى له الفقيه عموماً بجواز التصرّف فيها بالتي هي أحسن، فإنّه لو امتنع من دفع المال إلى من نصبه الفقيه قيّماً عليه بزعمه أنّ بقاءه عنده أصلح بحال اليتيم من دفعه إلى ذلك الشخص فسرق المال، لم يعذر ذلك الشخص في ما رآه بعد أن نصب الإمام ـ عليه السلام ـ الفقيه حجّةً عليه في الحوادث الواقعة التي منها هذا المورد.

والحاصل: أنّه يفهم من تفريع إرجاع العوام إلى الرواة على جعلهم حجّةً عليهم أنّه أُريد بجعلهم حجّةً إقامتهم مقامه في ما يرجع فيه إليه، لا مجرّد حجّية قولهم في نقل الرواية والفتوى، فيتمّ المطلوب.

إن قلت: إنّ القدر المتيقّن الذي يقتضيه هذا التفريع إنّما هو إقامته مقامه من حيث الولاية، بل لا معنى لجعله حجّةً عليهم إلّا وجوب إطاعته ونفوذ تصرّفاته في ما يرجع إليه، ومقتضاه ثبوت منصب الولاية له من قِبَل الإمام ـ عليه السلام ـ، ولكن في ما من شأنه الرجوع إلى الإمام، كالأمثلة المزبورة، كما هو المنساق إلى الذهن من الخبر، لا في كلّ

شيءٍ؛ كي يقتضي ذلك الولاية المطلقة، وكون الفقيه كالإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

وملخّص الكلام: أنّ غاية ما يمكن ادّعاؤه إنّما هو دلالة هذا التوقيع على ثبوت منصب الرئاسة والولاية للفقيه، وكون الفقيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاة المنصوبين من قِبَل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه وإطاعته في ما شأنه الرجوع فيه إلى الرئيس، وهذا غير مسألة النيابة والتوكيل في قبض أمواله كما هو المدّعى.

قلت: يفهم هذا عرفاً من إعطاء هذا المنصب لشخص بالفحوى خصوصاً في ضبط أمواله الراجعة إليه من حيث الرئاسة، كجمع الفيء والأنفال والأخماس ونحوها ممّا هو كجمع الخراج من مناصب الرئيس.

وكيف كان، فلا ينبغي الاستشكال في نيابة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى عن الإمام ـ عليه السلام ـ حال الغيبة في مثل هذه الأمور، كما يؤيّده التتبّع في كلمات الأصحاب حيث يظهر منها كونها لديهم من الأُمور المسلّمة في كلّ باب، حتى أنّه جعل غير واحد عمدة المستند لعموم نيابة الفقيه لمثل هذه الأشياء الإجماع.

هذا، مع أنّه يكفي في المقام الشك، فإنّ جواز التصدّق به للعامي موقوف على إحراز كون سهم الإمام ـ عليه السلام ـ بالنسبة إلى العامي من قبيل المال الذي يتعذّر إيصاله إلى صاحبه أو نائبه، وإلّا فمقتضى الأصل حرمة التصرّف الذي لم يعلم برضى صاحبه به، فعليه الاحتياط إمّا بدفعه إلى الحاكم واستنابته في الصرف إلى الفقراء، أو الرخصة منه بتوكيله في المباشرة، بل هذا هو الأحوط في مطلق الخمس، بل ربما نسب[1] إلى

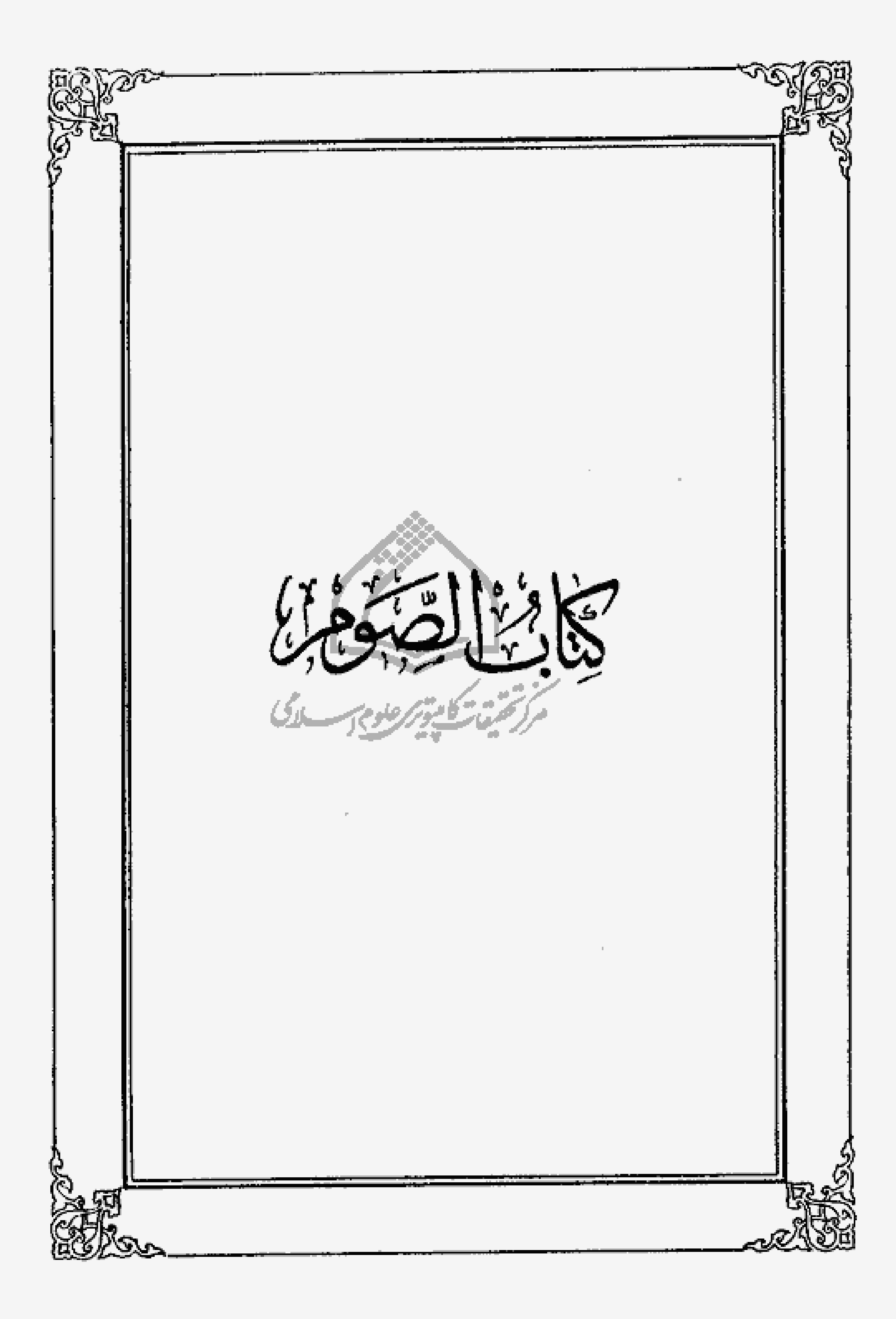
(١) الناسب هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٢: ٤٦٨، وكما في الجواهر ١٦: ١٧٨ نقلاً عن المجلسي ـ رحمه الله ـ في زاد المعاد.

بعض: القول بوجوب دفع الجميع إلى الحاكم في زمان الغيبة كما كان يجب دفعه في زمان الحضور إلى الإمام؛ نظراً إلى عموم نيابته لمثل هذه الأمور.

ولكن الأقوى خلافه، وأنّ له أن يتولّى بنفسه صرف حصّة الأصناف إليهم، فإنّ مقتضى الأصل حصول فراغ الذمة بإيصال الحقّ إلى مستحقّيه، ووجوب دفعه إلى الإمام أو نائبه لأن يتولّى القسمة تكليف زائد يحتاج إلى الدليل، وهو منفي في الفرض؛ إذ غاية ما يمكن إثباته ببعض الأدلّة التي تقدّمت الإشارة إليها في محلّه إنّما هو وجوب إيصاله إلى الإمام -عليه السلام- على تقدير ظهوره والتمكّن من إيصاله إليه إمّا مطلقاً أو بشرط مطالبته، كما في الزكاة.

وأمّا مع العجز عن الإيصال إلى الإمام، أي: في حال غيبته، فلم يثبت التكليف بأزيد ممّا يقتضيه تعلّق حقّ الغير بماله من وجوب الخروج عن عهدته بإيصاله إلى مستحقّيه، والله العالم.

قد فرغ من كتابة كتاب الخمس مؤلّفه العبد الجاني محمد رضا بن المرحوم الآقا محمد هادي الهمداني، في ليلة الأربعاء من العشر الثاني من شهر ربيع الثاني من السنة العاشرة بعد الثلاثمائة والألف «١٣١٠».


كتاب الصوم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمدٍ وآله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

﴿كتاب الصوم﴾

﴿والنظر في أركانه ، وأقسامه ، ولواحقه ، و﴾أمّا ﴿أركانه﴾ ف﴿أربعة﴾:

(الأوّل : الصوم﴾ في اللغة : الإمساك .

فعن أبي عبيدة أنه قال : كلّ ممسك عن طعام ، أو كلام ، أو سير ، فهو صائم[1].

وفي القاموس : صام صوماً وصياماً ، واصطام : أمسك عن الطعام

---

(١) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٥ ، وابن منظور في لسان العرب ١٢:٣٥١.

والشراب والكلام والنكاح(١).

وعن ابن دريد: كلّ شيء سكنت حركته فقد صام صوماً(٢).

﴿وهو﴾ في عرف المتشرّعة وإطلاقات الشارع: ﴿الكفّ﴾ حقيقةً أو حكماً ﴿عن المفطرات﴾ أي: الأشياء التي أمر الشارع بالكفّ عنها من الأكل والشرب، وغير ذلك ممّا ستعرفه ﴿مع النيّة﴾ أي قصد القربة

وعدم تقييده باليوم: إمّا باعتبار ملاحظة الزمان ظرفاً للصوم كما في قوله تعالى: «ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل»(٣) أو بلحاظ وضوح اعتباره، فلا حاجة إلى التصريح.

ويكفي في حصول النيّة المعتبرة في صحة الصوم: العزم إجمالاً على ترك المفطرات وإن لم يعرف جميعها تفصيلاً، كما لو عزم على الاجتناب عن عدّة أشياء يعلم بعدم خروج المفطرات عنها، أو على الاجتناب عن كلّ شيء عدا ما يعلم أنّه ليس منافياً للصوم، بل يكفي عزمه على الصوم الصحيح المشروع الذي تصوّره إجمالاً وإن لم يعرف أنّ القيء أو الاحتقان أو الجنابة ممّا ينافيه، فلم يعزم على ترك مثل هذه الأشياء، ولكنّه ناوٍ إجمالاً الخروج عن عهدة التكليف بالصوم، كأن زعم -مثلاً- أنّ الصوم الواجب عليه في شهر رمضان عبارة عن الإمساك عن الأكل والشرب لا غير، فنوى الخروج عن عهدة هذا التكليف بترك الأكل والشرب، فتركهما بهذا العزم، وترك سائر المنافيات أيضاً من باب الاتّفاق، صحّ صومه؛ لأنّ عزمه على الصوم

---

(١) القاموس المحيط ٤: ١٤١.

(٢) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٥، وراجع: جمهرة اللغة ٢: ٨٩٩.

(٣) سورة البقرة ٢: ١٨٧.

المشروع يجعل مثل هذه التروك ملحقاً بالترك مع العزم.

وكيف كان ، فلا دليل على اعتبار أزيد من مثل هذا القصد في صحّة الصوم ، بل الدليل على عدمه ، إذ لولا كفايته للزم بطلان صوم أغلب العوام الذين لا يعلمون بمفطريّة بعض المفطرات ، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به ، كما لا يخفى على مَن تدبّر في النصوص والفتاوى المتكفّلة لبيان حكمها.

نعم ، لو رجع قصده إلى العزم على الإمساك عن خصوص ما يعرفه ، كما لو جعل معرفته طريقاً لتشخيص الأمر الشرعي ، فنوى امتثال الأمر الشرعي المتعلّق بالإمساك عن خصوص هذا الشيء لا غير ، لم يصحّ.

﴿ وهي ﴾ أي: النيّة في الصوم ، كالصلاة وغيرها من العبادات التي اعتبر فيها قصد القربة ﴿ إمّا ركن وإمّا شرط لصحّته).

ولا يترتّب على تحقيق كونها جزءاً أو شرطاً ثمرة مهمّة ﴿ و ﴾ إن كانت ﴿ هي بالشرط أشبه ﴾ كما حقّقناه في كتاب الصلاة.

وبيّنا هناك ، وكذا في نيّة الوضوء: أنّ العبرة في صحّة العبادات المشروطة بالنيّة إنّما هي بحصولها بعنوان الإطاعة والتقرّب ، بأن يكون الباعث على إيجادها العزم على الخروج عن عهدة التكليف المتعلّق بها لا غير ، ولا يتوقّف ذلك على حصول إرادة تفصيلية مقارنة لأوّل آنات الأخذ في الإطاعة ، بل على كونها مسبوقةً بإرادة تفصيليّة مؤثّرة في حصولها بهذا العنوان ، كغيرها من الأفعال الاختياريّة الصادرة من العقلاء لسائر أغراضهم المتصفة لديهم بكونها صادرةً عن عزم وإرادة ، فليس جواز تقديم النيّة في الصوم مخالفاً للأصل ثابتاً بإجماع ونحوه ؛ كي يقتصر فيه على مقدار دلالة الدليل كما قد يتوهّم.

ولا يعتبر في الصوم أن يكون التروك المعتبرة فيه صادرةً عن عزمه -كما يعتبر ذلك في الأفعال الاختيارية الوجودية- لأنّ للتروك أسباباً لا تتناهى ، فربما يجتمع مع العزم على الترك عدم المقتضي للفعل ، فيكون الترك حينئذٍ مستنداً في العرف إلى عدم المقتضي ، لا العزم على الترك الذي هو من قبيل الموانع.

فالذي يجب على من أُمر بترك فعل في مقام إطاعة هذا الأمر أن يعزم على ترك ذلك الشيء ولا يفعله ، بأن يجعل قصد الإطاعة مانعاً عن ارتكابه ، بحيث لو حصل سائر أجزاء علّة وجوده لأثّر ذلك العزم في تركه ، لا أن يجعل سبب الترك منحصراً في هذا العزم بأن يكون الترك دائماً ناشئاً منه ، فإنّ هذا قد لا يكون مقدوراً للمكلّف ؛ إذ الذي يقدر عليه المكلّف أن يختار ترك الفعل الذي يقدر على إيجاده ، لا أن يجعل سبب الترك منحصراً في عزمه عليه ، كما لا يخفى.

فالذي يعتبر في الصوم هو الكفّ عن المفطرات ، أي تركها مع النيّة ، كما عبّر به في المتن ، لا الترك الناشئ من النيّة ، كما قد يتوهّم قياساً على العبادات التي تعلّق التكليف فيها بالفعل ، بل لا يعتبر فيه بقاء داعيه في النفس حقيقةً حال التلبّس به ، كما اعتبرنا ذلك في الأفعال الوجودية التي اعتبر وقوعها بعنوان الإطاعة،فإنّ عزمه في الليل على أن لا يأكل في الغد كافٍ في حصول مقتضاه ، وهو ترك الأكل في الغد ما لم ينقضه بنيّة خلافه ، فلو نام عقيب هذه النيّة ، أو غفل عن الأكل إلى أن ينقضي اليوم ، يكون نومه وغفلته مؤكّداً لتحقّق ما تقتضيه هذه النيّة ، لا منافياً له ، وهذا بخلاف ما لو عزم على فعل الأكل في اليوم ، فإنّه لا أثر لإرادته السابقة في تحقّق الفعل الذي نواه ما لم يرسخ منها في النفس شيء يبعثها على إيجاده في ما يستقبل ،

ولا حاجة إلى ذلك عند إرادة تركه ؛ لأنّ الترك لا يحتاج إلى سبب محقّق حاله ، بل أسبابه أعدام مضافة منتزعة عن فقد كلّ جزء أو شرط من أجزاء علّة الوجود وشرائطها ، فمتى عزم على ترك فعل في ما يستقبل ، يكون عزمه مقتضياً لحصول ذلك الترك في وقته ، واختياراً له من هذا الحين.

ولا ينتقض أثر هذا العزم إلّا بنيّة الخلاف ، دون النوم والغفلة ، بل النوم أو الغفلة عن الأكل أيضاً قد يكون من آثار هذه النيّة بحيث لولاها لم يكن ينام أو يغفل ، فصحّة صوم النائم ووقوعه عبادةً ليست مخالفة للقواعد.

وكيف كان ، فالذي يعتبر في صحّة الصوم ، وغيره من العبادات ، إنّما هو فعله بقصد الإطاعة ، والتقرّب إلى الله تعالى ، ولا يتوقّف ذلك إلّا على تشخيص ماهيّة المأمور به وتمييزها عمّا يشاركها في الجنس ، حتى يتأتّى القصد إلى إيجادها بداعي الإطاعة والتقرّب. فلا تجب معرفة وجه الفعل الذي تعلّق به الطلب من كونه واجباً أو مندوباً ، أداءً أو قضاءً ، أو غير ذلك من التفاصيل التي التزم كثير من الأصحاب بوجوب معرفتها والقصد إليها في سائر العبادات ، إلّا إذا تعذّر تعيين ما تعلّق به الطلب إلّا بشيء من هذه الوجوه ، فيجب حينئذٍ لذلك ، كما تقدّم تحقيق ذلك كلّه في نيّة الوضوء والصلاة ، فلا نطيل بالإعادة.

فلو انحصر جنس الفعل الذي تعلّق به التكليف في نوع ، بأن لم يعتبر في ذلك الفعل عنوان زائد على ما يتحقّق به مسمّاه ، كما لو أمره بضرب زيد من حيث هو ، لم يجب عليه في مقام الإطاعة إلّا القصد إلى ماهيّة الضرب من حيث هي وإيجادها بداعي أمرها.

وأمّا لو قيّده بقيد ، كأن أوجب عليه الضرب بالعصا ، أو الضرب

بعنوان التأديب ، أو غير ذلك من القيود والعناوين المقيّدة له ، وجب القصد إلى خصوص ذلك القسم الذي تعلّق به التكليف.

ولا يكفي حينئذٍ القصد إلى إيجاد فرد من جنسه ؛ ضرورة أنّ إطاعة الأمر بإحضار عالم أو طبيب لا يحصل إلّا بالقصد إلى إحضار رجل معنون بهذا العنوان لا مطلقه ، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين أن كان هناك أمر آخر متعلّق بإحضار شخص آخر من مطلق الرجل ، أو من نوع آخر منه.

فما يوهمه بعض كلماتهم في باب الصوم والصلاة وسائر العبادات من نفي الحاجة إلى التعيين في ما لو كان المكلّف به متعيّناً في الواقع ، بأن لم يكن مكلّفاً في الواقع إلّا بقسم خاص منه ، كالصوم في رمضان حيث لا يشرع فيه إلّا صومه ، فكونه كذلك يغنيه عن قصد التعيين ليس على ما ينبغي ؛ إذ الحاجة إلى التعيين ليست لأجل تمييز الطلب الذي يقصد إطاعته عمّا عداه حتى تكون وحدته موجبةً لتعيّنه ، بل لأجل تمييز الماهيّة التي تعلّق بها الطلب عمّا عداها ، واستحضارها في الذهن حتّى يتأتّى القصد إليها بدعوة أمره ، فلا يتفاوت الحال حينئذٍ بين وحدة الطلب وتعدّده.

نعم ،مع وحدة الطلب قد يقال: إنّ القصد إلى إيقاع الفعل الذي تعلّق التكليف بنوع خاص منه ـ كالصلاة والصوم ونحوه ـ خروجاً عن عهدة طلبه،مرجعه لدى التحليل إلى العزم على إيقاع ذلك الفعل على الوجه الذي يتحقّق به امتثال أمره ، فهو تعيين له بمنزلة ما لو وصفه بالصلاة أو الصوم المأمور به بالفعل.

﴿ و ﴾ قد يوجّه بذلك ما ذكره المصنّف وغيره ، بل المشهور ، بل

عن الغنية والتنقيح: دعوى الإجماع عليه[1] من أنّه ﴿يكفي في﴾ شهر ﴿رمضان أن ينوي أنّه يصوم﴾ غداً ﴿متقرّباً إلى الله تعالى﴾ إذ لا يعقل أن يتقرّب بصوم الغد إلّا بعد أن يراه طاعةً وعبادةً ، فالذي يتعلّق قصده به في الحقيقة هو الصوم المأمور به في الغد ، وهو في رمضان منحصر بصومه ، فهو المقصود لدى التحليل لا غير.

ولكن الذي يقتضيه التحقيق: أنّه لا يحتاج تصحيح هذه النيّة في صوم رمضان إلى هذا التكلّف ؛ إذ الحق الذي ينطبق عليه ظواهر الأدلّة السمعيّة: أنّ ماهيّة الصوم الذي اخترعه الشارع وجعله من أفضل العبادات ماهيّة واحدة ، وهي: الكفّ عن المفطرات من طلوع الفجر إلى الغروب مع النيّة ، ولكن تعرضها أحكام مختلفة باختلاف أزمنة وقوعها ، فهي في رمضان واجبة ، وفي العيدين محرّمة ، وفي سائر الأوقات مندوبة على اختلاف مراتب محبوبيّتها باختلاف الأوقات التي ندب فيها.

وقضيّة ذلك: أن يكون لأزمنة وقوعه من حيث هي دخل في قوام مطلوبيّته ، فصوم كلّ يوم ما عدا العيدين من حيث هو لا بوصف زائد عليه مطلوب شرعاً: إمّا بأمر وجوبي أو ندبي.

وقضيّة ذلك: عدم الفرق بين رمضان وغيره ، ففي أيّ وقت نوى أن يصوم غداً وصام ، صحّ صومه ، ووقع امتثالاً للأمر المتعلّق بصوم ذلك الوقت من حيث هو ، وهو الأمر الوجوبي في شهر رمضان ، والندبي في غيره ، كما حكي القول به عن بعض ستأتي الإشارة إليه.

---

(١) حكاه صاحب الرياض فيها ١: ٣٠١ ، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٩ ، والتنقيح الرائع ١: ٣٤٨.

ويمتنع أن يتوارد عليه من حيث هو في وقت واحد أمران أو أكثر حتى يحتاج في مقام الإطاعة إلى تعيين الأمر الذي يقصده بالإطاعة.

نعم ،يجوز أن يتعلّق به طلب آخر لا من حيث هو ، بل من جهة أُخرى زائدة على ذاته ، كوقوعه كفّارةً أو وفاءً بالنذر أو بدلاً عمّا فاته من رمضان ، بناءً على كون عنوان البدليّة قيداً فيه ـ كما سيأتي البحث عنه عند التكلّم في عدم جواز الصوم ندباً لمن عليه القضاء ـ وإلّا فهذا أيضاً من القسم الأول ـ كما سنوضّحه ـ أو نيابةً عن غيره ، أو مقدمةً لعملٍ من اعتكاف أو استفتاح ونحوه ، إلى غير ذلك من العناوين الطارئة عليه ، المقتضية لأن يتعلّق به طلب آخر غير الطلب المتعلّق بذاته من حيث هي ، وحينئذٍ يجب عليه في مقام إطاعة مثل هذه الأوامر إيقاعه بعنوانه الواقع في حيّز الطلب ، وإلّا امتنع وقوعه إطاعةً لتلك الأوامر ، بل يقع إطاعةً للأمر المتعلّق بذاته من حيث هي بعد فرض حصوله بقصد القربة لو لم يكن عروض هذه الجهات مانعةً عن بقاء ذاته من حيث هي بصفة المطلوبية ، كما قد يقال به في النذر المعيّن وشبهه وإن لا يخلو عن نظر ، كما سيأتي التكلّم فيه إن شاء الله تعالى.

نعم ،قد يكون الأمر المتعلّق به من بعض هذه الجهات توصّلياً محضاً ، ولا تكون نفس تلك الجهة أيضاً ـمن حيث هي كعنوان البدليّة والنيابة عن الغير أو الوفاء بالنذر وشبهه ـموقوفةً على القصد ، بل يتحقّق مفهومه بلا قصد أيضاً ، كمقدميّته لعمل الاستفتاح.

مثلاً: لو قلنا بأنّ هذا العمل لا يتوقّف إلّا على أن يصوم ثلاثة أيّام صوماً صحيحاً ، فحينئذٍ يكفي في سقوط أمره حصول الصوم صحيحاً وإن لم يقصد به إطاعة هذا الأمر ، بل غيره ، كما هو الشأن في سائر

التكاليف التوصّليّة.

وإن أبيت إلّا عن اختلاف حقيقة الصوم ، وكون صوم التطوّع أيضاً كصوم الكفّارة والنذر قسماً خاصّاً منه ، وقلتَ: بأنّ صوم الغد من حيث هو طبيعة مشتركة لا يقع امتثالاً لشيء من أوامره ما لم يضمّ إليه ما يميّزه بالقصد من غير فرق في ذلك بين صوم التطوّع وغيره ، كطبيعة الصلاة المشتركة من حيث هي بين الفرائض والنوافل.

قلنا: إن سلّم ذلك ففي ما عدا صوم رمضان ، وأمّا صوم رمضان حيث لا يشاركه غيره في زمانه لا يحتاج إلى فصل آخر يميّزه عن سائر الأنواع وراء إضافته إلى زمانه ، فالزمان بالنسبة إلى سائر أنحاء الصوم ظرف لتحقّقها ، وبالنسبة إلى صوم رمضان مقوّم لمفهومه ، فإنّه يميّزه عمّا عداه ، فإذا نوى صوم الغد ، وكان الغد من رمضان ، فقد عزم على إيجاد الماهيّة المأمور بها بعينها بداعي القربة والإطاعة.

وجهله بكونَ الغد من رمضان ، أو بخصوصيّة أمره غير قادح ؛ إذ العبرة بنفس ذلك الزمان الذي وجب صومه بعينه ، لا بمعرفة عنوانه ، كما أنّ العبرة بصحّته ووقوعه عبادةً حصوله بداعي التقرّب وإطاعة أمره الواقعي وإن لم يعرفه تفصيلاً أو أخطأ في تشخيصه ، فلا مانع عن صحّة صومه في الفرض بعد فرض كونه عين الماهيّة المأمور بها وقد أتى به بداعي التقرّب.

إن قلتَ: عدم صحّة صوم آخر في رمضان لا يكشف عن أنّ القيد الذي اعتبره الشارع عنواناً له في الواقع ليس إلّا اختصاصه بهذا الوقت حتّى يكفي في وقوعه على وجهه القصد إلى أن يصوم غداً قربةً إلى الله ، فمن الجائز أن يكون وجه وجوبه احترام هذا الشهر وتعظيمه ، أو غير ذلك من العناوين الموقوفة على القصد إلى صومه بعينه ، لا مجرّد حصول

الصوم فيه وإن لم يكن بعنوانه المخصوص به مقصوداً له.

قلتُ: لم يثبت علينا إلّا وجوب صوم رمضان قربةً إلى الله.

واحتمال كون الغرض الباعث على إيجابه إيجاده على وجه يحصل به تعظيم هذا الشهر أو غيره من العناوين المتوقّفة على إيقاعه بعنوان كونه من رمضان لا يكفي في لزوم إيقاعه بهذا الوجه، كما يتّضح ذلك بمراجعة ما حقّقناه في نيّة الوضوء[(١)]، حيث بيّنا هناك: أنّ المرجع لدى الشك في اعتبار شيء من مثل هذه التفاصيل في صحّة العبادة هو البراءة.

نعم، لو قلنا بقاعدة الاشتغال: إمّا في مطلق الشك في الشرطيّة أو في خصوص ما كان من هذا القبيل ممّا يكون راجعاً إلى كيفيّة الإطاعة، اتّجه القول باعتبار التعيين، وعدم كفاية قصد القربة، كما حكاه في الذخيرة عن بعض[(٢)].

ولكن المبنى ضعيف، فالمتّجه ما عرفت، خصوصاً مع ما عرفت من أنّه قد يقال بأنّه نوع من التعيين وإن لا يخلو ذلك عن تأمّل، فليتأمّل.

﴿وهل يكفي ذلك في النذر المعيّن؟ قيل﴾ كما عن المرتضى وابن إدريس[(٣)]: ﴿نعم﴾ وعن الفاضل في المنتهى: تقويته[(٤)].

واعتمد عليه في المدارك؛ لأنّه زمان تعيّن بالنذر للصوم، فكان كشهر رمضان، واختلافهما بأصالة التعيّن وعرضيّته لا يقتضي اختلافهما

(١) راجع: كتاب الطهارة، الفصل الثالث في كيفية الوضوء.

(٢) ذخيرة المعاد: ٥١٣.

(٣) كما في المدارك ٦: ١٨، وراجع: رسائل الشريف المرتضى ١: ٤٤١، والسرائر ١: ٣٧٠.

(٤) حكاه صاحب المدارك فيها ٦: ١٨، وراجع: منتهى المطلب ٢: ٥٥٧.

في هذا الحكم(١).

ولكنك عرفت ضعف هذا الدليل ، وأنّ تعيّنه بالأصالة فضلاً عن كونه بالعرض لا يغني عن تعيينه بالقصد ، ولذا لا يكفي قصد القربة في صلاة الفريضة في وقتها المختص وإن قلنا بأنّه لا يصح فيه غيرها مطلقاً.

اللهم إلّا أن يقال برجوعه إلى قصد التعيين ، كما قيل بذلك في رمضان، وهو لا يخلو عن تأمّل.

﴿وقيل: لا، وهو الأشبه﴾ لأنّا لو سلّمنا أنّ العزم على أن يصوم غداً قربةً إلى الله ، مرجعه لدى التحليل إلى العزم على إيجاد القسم الخاص الذي يصحّ التقرّب به ، فإنّما يجدي ذلك في مثل شهر رمضان الذي يتعيّن فيه صومه ، ولا يقع فيه صوم آخر ، وأمّا في النذر المعيّن فالزمان في حدّ ذاته صالح لسائر أنحاء الصوم ، فلو غفل عن نذره ، ونوى قسماً آخر من الصوم ، فلا مانع عن صحته ، بل قد يقال بذلك مع العمد أيضاً وإن أثم بمخالفة النذر.

وهو وإن لا يخلو عن تأمّل ، ولكنه لا تأمّل في صحته مع الغفلة عن النذر؛ لأنّ تعلّق النذر بصوم ذلك اليوم لا يصلح مانعاً عن صحّة صومه تطوّعاً أو نيابةً عن ميّت ، أو نحو ذلك لدى الغفلة عن نذره ، كما تقرّر في محلّه ، فلا ينحصر الصوم المقرّب بالنسبة إليه في خصوص صوم النذر.

نعم ،لو قيل بأنّه لا يصحّ منه صوم آخر أصلاً ولو مع الغفلة عن نذره ، اتّجه دعوى رجوعه إلى قصد التعيين.

ولكن المبنى ضعيف ، مع ما في أصل الدعوى من التأمّل ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

---

(١) مدارك الأحكام ٦:١٨.

﴿ولا بدّ في ما عداهما﴾ أي ما عدا شهر رمضان والنذر المعيّن ﴿من نيّة التعيين ، وهو القصد إلى الصوم المخصوص﴾ كالقضاء والكفّارة والنافلة والنذر ونحوه بلا خلاف فيه ، كما ادّعاه بعض[١].

وعن المعتبر: أنّ على ذلك فتوى الأصحاب[٢]. وعن السرائر[٣]: دعوى الإجماع عليه صريحاً.

﴿فلو اقتصر على نية القربة وذهل عن تعيينه ، لم يصح﴾ لأنّه فعل مشترك صالح لأن يقع على وجوه ، فلا ينصرف إلى شيء منها ما لم يعيّنه بالقصد ، ولا أمر بالصوم المطلق حتى يقع امتثالاً له.

وعن الشهيد في البيان: الخلاف في الندب المعيّن ، كأيّام البيض ، فألحقه بالواجب المعيّن في عدم افتقاره إلى التعيين[٤].

بل حكى عنه ثاني الشهيدين في الروضة: أنّه ألحق به في بعض تحقيقاته مطلق المندوب ؛ لتعيّنه شرعاً في جميع الأيام ، إلّا ما استثني ، فيكفي فيه نيّة القربة. واستحسنه هو[٥]، وتبعه في الذخيرة[٦].

وفي المدارك بعد نقل ذلك عن الشهيدين ، قال: ولا بأس به خصوصاً مع براءة ذمّة المكلّف من الصوم الواجب[٧].

أقول: قد عرفت آنفاً أنّ ما نسب إلى المشهور هو الذي يقتضيه

(١) وهو السيوري في التنقيح الرائع ١: ٣٤٩.

(٢) حكاه صاحب المدارك فيها ٦: ٢٠ ، وراجع: المعتبر ٢: ٦٤٤.

(٣) الظاهر أنّ لفظ «السرائر» سهو. والصواب: التحرير ؛ كما في الجواهر ١٦: ١٩١ ، وكتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ٥٨٢ . وراجع: تحرير الأحكام ١: ٧٦.

(٤) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٢٠ ، وراجع: البيان: ٢٢٣.

(٥) كما في مدارك الأحكام ٦: ٢٠ ، وراجع: الروضة البهية ٢: ١٠٨.

(٦) ذخيرة المعاد: ٥١٣.

(٧) مدارك الأحكام ٦: ٢٠.

التحقيق إن بنينا على أنّ صوم التطوّع كصوم الكفّارة والنذر وغيره قسم خاص من الصوم ، وليس جنس الصوم من حيث هو متعلّقاً لأمر شرعي ، بل هو قدر مشترك بين الأنواع المطلوبة شرعاً.

وأمّا على ما اخترناه من أنّ طبيعة الصوم من حيث هي لا بوصف زائد عليها هي التي أوجبها الشارع في شهر رمضان وندبها في سائر الأيّام عدا الأوقات التي حرّم صومها ، وأنّ للصوم من حيث هو أحكاماً مختلفة باختلاف أزمنة وقوعه ، وله أحكام أُخر متعلّقة به لا من حيث هو ، بل باعتبارات أُخر خارجة عن حقيقته ، كوقوعه نيابةً عن ميّت أو كفّارةً أو وفاءً بالنذر وشبهه ، فالمتّجه ما ذكره الشهيد في بعض تحقيقاته ، كما تقدّمت الإشارة إليه ، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مسألة الصوم تطوّعاً لمن عليه القضاء.

﴿ ولا بدّ من حضورها ﴾ أي النيّة ﴿ عند أوّل جزء من الصوم ، أو تبييتها مستمرّاً على حكمها ﴾ كغيره من العبادات المشروطة بالنيّة حيث يعتبر في صحّتها حصولها بجملتها من أوّلها إلى آخرها بقصد الإطاعة ، فلا بدّ فيه وفي غيره ممّا يعتبر فيه حصوله بعنوان الإطاعة من إرادة تفصيلية ناشئة من تصوّر الفعل وغايته ، باعثة له على اختياره بهذا العنوان ، مقارنةً لأوّل زمان الأخذ فيه ، أو متقدّمةً عليه بشرط بقاء حكمها ، أي باعثيّتها على اختيار الفعل لغايته المتصوّرة.

وقد أشرنا في صدر المبحث إلى أنّ بقاء أثرها في ما لو كان المنوي فعلاً وجوديّاً يتوقّف على بقاء مرتبة من مراتبها في النفس بنحو من الإجمال ، صالحة لبعث الفاعل على اختياره ، وهذا هو الذي نسمّيه بالداعي.

وأمّا في الصوم ونحوه ممّا كان المنوي ترك فعل ، فلا حاجة إلى

ذلك ، بل يكفي بقاؤها في النفس شأناً ، بحيث مهما عرضها الالتفات التفصيلي وجدتها باقيةً غير مرتدعة عنها ، فلا ينافيه عروض الغفلة والنوم ، بل ربما كان من مقتضياته ، كما أوضحناه في ما سبق ، ونبّهنا في ما تقدّم.

على أنّه ليس للنيّة زمان شرعي ؛ كي نتكلّم في وقتها ، بل على تحقّقها قبل الفعل واستمرار حكمها إلى أن يتحقّق الفراغ من الفعل ، كما حقّقناه في نيّة الوضوء[١] ، خلافاً لظاهر كلمات أكثر القدماء ، بل المشهور إن لم يكن مجمعاً عليه في ما بينهم ، حيث إنّهم اعتبروا في سائر العبادات كونها صادرةً عن نيّة تفصيليّة مقارنة لأوّل أجزائها عدا الصوم ، فلم يعتبروا فيه هذا الشرط ، لكونه بالنسبة إلى الصوم مخالفاً للضرورة ، فضلاً عن منافاته لقاعدة نفي الحرج ، فانّ تحصيل المقارنة غالباً إمّا متعذّر أو متعسّر ، فأجازوا تبييتها في أيّ جزء من الليل مستمرّاً على حكمها من باب التوسعة والتسهيل على ما تقتضيه القاعدة في باب العبادات من اشتراط المقارنة.

وحكي[٢] عن بعض العامة تخصيصها بالنصف الأخير ، فكأنّ محطّ نظره: كون جواز التقديم لمكان الحرج والضرورة ، وهي تقدّر بقدرها.

وهو بناء على كون الحكم مخالفاً للأصل لا يخلو عن وجه لولا قضاء ضرورة الشرع بجواز النوم من أوّل الليل إلى طلوع فجر اليوم الذي وجب صومه من رمضان أو غيره.

وكيف كان ، فالحقّ ما عرفت من أنّه ليس للنيّة في شيء من

---

(١) كتاب الطهارة: ٩٨-٩٩ الطبعة الحجرية.

(٢) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٢٥ ، وراجع: المجموع ٦: ٢٩٠-٢٩١.

العبادات ، فضلاً عن الصوم محلّ شرعيّ تعبّدي ، بل محلّها عقلاً قبل الفعل بشرط تأثيرها في وقوعه منوياً . فعلى هذا يجوز تقديمها على الليل أيضاً بعد فرض استمرار حكمها إلى زمان حصول الفعل ، ولكن استمرار حكمها من اليوم السابق إلى الغد لا ينفكّ غالباً عن عروض التفات تفصيلي في الليل ، فتصير حينئذٍ إرادة فعليّة ؛ لأنّه من لوازم بقائها شأناً ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

ولأجل ذلك اعتبرنا ـ تبعاً للمشهور ـ تبييتها ، أي: إيقاعها في الليل ، وإلّا فليس للّيل من حيث هو خصوصيّة في ذلك ، فلو فرض أنّه عزم من هذا اليوم الذي هو آخر شعبان ـ مثلاً ـ أن يصوم الغد الذي هو أول رمضان ، ونام على هذا العزم ، ولم ينتبه إلى الغد ، أو انتبه ولم يلتفت تفصيلاً إلى أنّ الغد من رمضان حتى يتجدّد عزمه ، ولكن كان بحيث لو سأله سائل عمّا عليه عزمه في صوم الغد ، لأخبره بذلك ، كما هو من لوازم استدامتها حكماً ، صحّ صومه بلا إشكال ، كما سيأتي التصريح به في كلام غير واحد في مسألة مَن نوى صوم رمضان قبل حضوره.

نعم ،مقتضى القاعدة: عدم جواز تأخير النيّة عن الجزء الأوّل ، وإلّا لوقع بعضه بلا نيّة ، وهو ينافي كونه عبادةً.

لا يقال: إنّ كونه عبادةً لا يقتضي إلّا اختيار فعل المأمور به بقصد إطاعة أمره ، وحيث إنّ المأمور به في المقام هو ترك المفطرات في اليوم صدق عند كونه في الجزء الآخر من اليوم اختياريّاً بهذا العنوان أنّه أمسك عن الأكل والشرب وسائر المفطرات في هذا اليوم بقصد إطاعة أمره.

لأنّا نقول: العبرة في صحّة العبادات التي اعتبر فيها قصد الإطاعة

كون هذا القصد داعياً إلى اختيار الفعل المأمور به من حين الأخذ ، بأن يكون جميعه ـ إن كان مركّباً ذا أجزاء ـ مأتيّاً به بقصد الإطاعة ، ولا يكفي فيها اختيارية كلّه ، أي : مجموعه من حيث المجموع ، الحاصلة باختيار جزئه الأخير المحقّق لصدق حصول المجموع من حيث هو ، وإلّا لم تختلف الحال في ذلك بين الصوم وغيره من العبادات المركّبة المطلوب بها الفعل الوجودي ، كما لا يخفى.

والحاصل : أنّ مقتضى القاعدة : اشتراط صحّة الصوم ووقوعه عبادةً بكونه مسبوقاً بالنيّة من غير فرق في ذلك بين صوم رمضان وغيره ، ولا بين العامد والساهي.

ويؤيّده : قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ في النبوي المشهور في كتب الفتاوى : لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل[1].

ولكن وردت أخبار معتبرة مستفيضة بخلاف ما يقتضيه هذا الأصل ، ومن هنا وقع الكلام في تحديد آخر وقتها.

منها : صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام ، في الرجل يبدو له بعدما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان ، ولم يكن نوى ذلك من الليل ، قال : نعم ليصمه ويعتدّ به إذا لم يكن أحدث شيئاً[2].

وصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : قال علي عليه السلام : إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياماً ثمّ ذكر الصيام قبل أن يطعم طعاماً أو يشرب شراباً ولم يفطر ، فهو بالخيار : إن

---

(١) راجع : المعتبر ٢ : ٦٤٣ ، ومنتهى المطلب ٢ : ٥٥٨ ، والانتصار : ٦١.

(٢) الكافي ٤ : ١٢٢ / ٤ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٢.

شاء صام ، وإن شاء أفطر[١].

وموثّقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، في الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان ، ويريد أن يقضيها،متى ينوي الصيام؟ قال: هو بالخيار إلى أن تزول الشمس ، فإذا زالت الشمس ، فإن كان نوى الصوم فليصم ، وإن كان نوى الإفطار فليفطر.

سئل: فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوي الصوم بعدما زالت الشمس؟ قال: لا[٢] الحديث.

وخبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، في حديث ، قال: قلت له: إنّ رجلاً أراد أن يصوم ارتفاع النهار أيصوم؟ قال: نعم[٣].

وصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: من أصبح وهو يريد الصيام،ثم بدا له أن يفطر ، فله أن يفطر ما بينه وبين نصف النهار ، ثمّ يقضي ذلك اليوم ، فإن بدا له أن يصوم بعدما ارتفع النهار فليصم ، فإنّه يحسب له من الساعة التي نوى فيها[٤].

وصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: قلت له: الرجل يصبح ولا ينوي الصوم ، فإذا تعالى النهار حدث له رأي في الصوم ، فقال: إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له يومه ، وإن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى[٥].

---

(١) التهذيب ٤: ٥٢٥/١٨٧ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٥.

(٢) التهذيب ٤: ٨٤٧/٢٨٠ ، الاستبصار ٢: ٣٩٤/١٢١ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ١٠.

(٣) الكافي ٤: ١/١٢١ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ١.

(٤) التهذيب ٤: ٥٢٤/١٨٧ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٣.

(٥) التهذيب ٤: ٥٢٨/١٨٨ و٥٣٢ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٨.

وخبر صالح بن عبدالله عن أبي إبراهيم عليه السلام، قلت: رجل جعل لله عليه صيام شهر، فيصبح وهو ينوي الصوم، ثمّ يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم، فيبدو له فيصوم، فقال: هذا كلّه جائز[١].

وصحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام، عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينوِ صوماً وكان عليه يوم من شهر رمضان، أله أن يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامّة النهار؟ قال: نعم له أن يصوم ويعتدّ به من شهر رمضان[٢].

ومرسلة أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل إلى العصر، أيجوز أن يجعله قضاءً من شهر رمضان؟ قال: نعم[٣].

وخبر ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب، ثمّ أراد الصيام بعدما اغتسل ومضى ما مضى من النهار، قال: يصوم إن شاء، وهو بالخيار إلى نصف النهار[٤].

وصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: كان

---

(١) التهذيب ٤: ٥٢٣/١٨٧، الوسائل: الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٤.

(٢) التهذيب ٤: ٥٢٦/١٨٧، الوسائل: الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٦.

(٣) التهذيب ٤: ٥٢٩/١٨٨، الاستبصار ٢: ٣٨٥/١١٨، الوسائل: الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٩.

(٤) التهذيب ٤: ٩٨٩/٣٢٢، الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

أمير المؤمنين -عليه السلام- يدخل على أهله ، فيقول: عندكم شيء وإلّا صُمْتُ ؛ فإن كان عندهم شيء أتوه به ، وإلّا صام[١].

وخبر أبي بصير، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الصائم المتطوّع تعرض له الحاجة، قال: هو بالخيار ما بينه وبين العصر، وإن مكث حتى العصر ثمّ بدا له أن يصوم وإن لم يكن نوى ذلك فله أن يصوم ذلك إن شاء[٢].

وهذه الأخبار كما تراها صريحة الدلالة على بقاء وقت النيّة وجواز إيقاعها في اليوم في الجملة ، فالكلام حينئذٍ يقع في مواقع:

الأوّل: في صوم رمضان وشبهه من الواجب المعيّن بنذر وشبهه.

والكلام فيه تارة في العامد ، وأخرى في الناسي ومَنْ بحكمه من الجاهل بالموضوع أو الحكم على إشكال في الأخير ، كما سيأتي التكلّم فيه إن شاء الله.

أمّا العامد ، أي: العالم الملتفت إلى الحكم وموضوعه ، فلا يجوز له تأخير النيّة ، بل عليه تبييته من الليل ، بأن يكون الصوم من أوّل اليوم منويّاً له ، لخروجه عن موضوع الأخبار أو منصرفها.

﴿ و﴾ أمّا ﴿ لو نسيها ليلاً ﴾ بأن غفل عن كون الغد رمضان ، أو أنّه يجب عليه صومه ، أو كان جاهلاً بموضوعه ، بل وكذا بحكمه على الأظهر ﴿ جدّدها ﴾ أي: أوقعها ﴿ نهاراً في ما بينه ﴾ أي الليل ﴿ وبين الزوال ﴾ على معنى أنّه يجدّدها حالة الذكر على الفور في هذه المدّة لأن لا يخلو جزء من النهار من النية اختياراً ، لا أنّ له أن يتراخى بها إليه ،

---

(١) التهذيب ٤: ٥٣١/١٨٨ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٧.

(٢) الكافي ٤: ٢/١٢٢ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ١.

فإنّ هذا ممّا لا يساعد عليه دليل.

وأمّا جواز تجديد النيّة عند تذكّره فممّا لم ينقل الخلاف فيه، إلّا عن ظاهر ابن أبي عقيل من أنّه لم يفرّق بين العامد والناسي في بطلان الصوم مع الإخلال بالنيّة من الليل(١).

وهو وإن كان مقتضى القواعد، ولكنه مخالف لما يظهر من كلمات الأصحاب من اتّفاقهم في الناسي على أنّه يجدّدها إلى الزوال، بل عن الغنية وظاهر المعتبر والمنتهى والتذكرة: دعوى الإجماع عليه(٢).

ويشهد له - مضافاً إلى ما عرفت - ما روي: أنّ ليلة الشك أصبح الناس، فجاء أعرابي إلى النبي صلّى الله عليه وآله، فشهد برؤية الهلال، فأمر النبي صلّى الله عليه وآله، منادياً ينادي: كلّ مَن لم يأكل فليصم، ومَنْ أكل فليمسك(٣).

فإنّه كما يعمّ الشاكّ يعمّ الغافل والجاهل الذي يزعم عدم انقضاء شعبان، فإذا جاز مع الجهل بالموضوع بأنحائه، جاز مع النسيان أيضاً؛ لعدم الفرق بينهما في المعذوريّة، بل هو في الناسي أولى منه في الملتفت الذي يحتمل كونه من رمضان، كما هو الغالب في مورد الخبر. وضعفه مجبور باشتهاره بين الأصحاب واعتمادهم عليه.

ويمكن الاستشهاد له أيضاً: بفحوى ما دلّ على صحّة صوم المريض والمسافر(٤)، فإذا صحّ الصوم ممّن لم يتنجّز عليه التكليف بالصوم بفقد

---

(١) كما في مدارك الأحكام ٦:٢٢، وحكاه العلامة الحلّي في مختلف الشيعة:٢١٢.

(٢) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم:٥٨٢، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية):٥٠٨، والمعتبر ٢:٦٤٦، ومنتهى المطلب ٢:٥٥٨، وتذكرة الفقهاء ١:٢٥٦.

(٣) كما في جواهر الكلام ١٦:١٩٧-١٩٨، وفي سنن البيهقي ٤:٢١٢ باختلاف في اللفظ.

(٤) راجع: الوسائل: الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الأحاديث ٤-٧. ولم نعثر على ما يدلّ على حكم المريض خصوصاً.

شرائط التكليف ، فمّن لم يتنجز عليه لغفلته أو الجهل بموضوعه أولى ، فليتأمّل.

ويمكن الاستدلال أيضاً: بالأخبار السابقة ، بدعوى: أنّه يستفاد منها استفادة قطعية: أنّ ماهيّة الصوم من حيث هي لا تتوقّف على تبييت النيّة ، ولكنّها منصرفة عن الواجب المعيّن الذي تنجّز التكليف به من الليل ، ولم يكن للمكلّف تركه وتأخير النيّة عمداً ، سواء كان تعيّنه عليه بالأصالة ، كشهر رمضان ، أو صوم اليوم الذي نام عن عشاء ليلته إن قلنا بوجوبه ، أو بالعرض كالنذر المعيّن ، أو المطلق الذي تضيّق زمانه ، أو القضاء الذي ضاق وقته.

وأمّا ما كان المكلّف معذوراً في ترك تبييت النيّة فيه ولو لجهله بالحكم ، كأن لم يعلم بوجوب الصوم على مَن نام عن العشاء ، فعلم به بعد أن أصبح ، ولم يكن تناول المفطر ، فلا نسلّم انصراف بعض الأخبار المطلقة عنه.

كما أنّا لا نسلّم انصراف ما ورد في القضاء أو النذر عن النذر المعيّن والقضاء المضيّق الذي لم يلتفت المكلّف إليه إلّا بعد الصبح.

ولو سلّم الانصراف ، فهو بدويّ منشأه: ندرة الوجود.

ولو سلّم ورودها في خصوص الواجب الموسّع ، فنقول: إنّه يستفاد منها حكم المضيّق الذي كان المكلّف معذوراً في تركه للتبييت بالفحوى وتنقيح المناط.

ولذا لو قال المجتهد لمقلّديه: إنّه يجوز تجديد نيّة الصوم في اليوم ، واحتسابه عمّا وجب عليه بنذر أو كفّارة أو قضاء ، فهم من ذلك تعيّنه عليه عند تضييق الوقت وعدم قدرته عن الخروج عن عهدة التكليف بذلك الواجب إلّا في هذا اليوم.

وكيف كان ، فلا شبهة في الحكم بعد عدم معروفيّة الخلاف فيه ، واعتضاده بما عرفت.

وأمّا انتهاء وقتها عند الزوال فهو المشهور بين الأصحاب في الصوم الواجب ، كما يدلّ عليه موثّقة عمّار المتقدّمة[1] ، بل وكذا صحيحة هشام بن سالم[2] ، فإنّها تدلّ على أنّ النيّة بعد الزوال لا تؤثّر في احتسابه صوم يوم كامل حتى يصحّ وقوعه قضاءً من رمضان أو أداءً لواجب آخر ، ولهذا يتعيّن حملها على النافلة القابلة لأن يحسب له من الوقت الذي نوى.

وكذا قوله عليه السلام في خبر ابن بكير المتقدّم[3] : «هو بالخيار إلى نصف النهار» إذ المراد بالصوم المفروض موضوعاً في هذا الخبر: إمّا مطلقه ، كما هو الظاهر ، أو خصوص الواجب ، أو خصوص المندوب.

أمّا على الأوّلين: فيدلّ على المدّعى بمنطوقه. وعلى الأخير: فبالفحوى وعدم القول بالفصل.

ولكن يتمّ الاستدلال به حينئذٍ إن قلنا به في النافلة ، وإلّا فلا يصحّ الأخذ بمفهومه وطرح منطوقه ، أو ارتكاب التأويل فيه كما هو واضح.

ويظهر من ابن الجنيد القول بجواز تجديدها بعد الزوال أيضاً حيث حكي عنه[4] أنّه قال: ويستحب للصائم فرضاً ونفلاً أن يبيّت الصيام من الليل لما يريده به ، وجائز أن يبتدئ بالنيّة وقد بقي بعض النهار ،

---

(١) تقدّمت في صفحة ٣١١.

(٢) تقدّمت في صفحة ٣١١.

(٣) تقدّم في صفحة ٣١٢.

(٤) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٢٣-٢٤ ، والعلامة الحلّي في مختلف الشيعة: ٢١٢.

ويحتسب به من واجب إذا لم يكن أحدث ما ينقض الصيام ، ولو جعله تطوّعاً كان أحوط. انتهى.

فإنّه بإطلاقه يعمّ ما بعد الزوال أيضاً.

وحكي[1] عن المفاتيح والذخيرة موافقته ؛ لصحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج ، ومرسلة أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي ، المتقدّمتين[2] ، اللّتين وقع في أُولاهما التصريح في السؤال بذهاب عامّة النهار. وفي ثانيتهما التصريح بأنّه لا يأكل إلى العصر ، أيجوز أن يجعله قضاءً؟

واحتمال أن يكون المراد بذهاب عامّة النهار صيرورته قريباً من الزوال بملاحظة أنّ من طلوع الفجر إلى الزوال أو قريبه أكثر ممّا بعده ، مع كونه في حدّ ذاته في غاية البُعْد لا يصحّح تنزيل إطلاق الجواب عليه ، كما ارتكبه غير واحد في مقام توجيه الخبر وتطبيقه على مذهب المشهور.

كما أنّ ما ذكروه في توجيه الخبر الثاني بتنزيله على مَنْ ترك الأكل إلى العصر بنيّة جنس الصوم ، ثمّ بدا له بعد العصر أن يجعله قضاءً من شهر رمضان لا يخلو أيضاً عن بُعْد.

مع أنّ الالتزام بجواز احتسابه قضاءً بعد العصر بناءً على اعتبار قصد عنوانه في سقوط التكليف به ليس بأهون من الالتزام بجواز تجديد النيّة رأساً.

فالإنصاف :أنّ الخبرين إن لم نقل بإبائهما عن مثل هذه التأويلات ، فلا أقلّ من أنّ التصرّف فيهما بإرجاعهما إلى ما لا ينافي

---

(١) كما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٨٣ ، وراجع: مفاتيح الشرائع ١:٢٤٤ ، وذخيرة المعاد:٥١٤.

(٢) تقدّمتا في صفحة ٣١٢.

المشهور أبعد من صرف الأخبار التي أوردناها دليلاً للمشهور إلى ما لا ينافي هذين الخبرين ، بحمل ما فيهما من التحديد بالزوال حدّاً للصوم الكامل الذي لا منقصة فيه. كما ربّما يشهد له قوله ـعليه السلام ـ في صحيحة هشام بن سالم: وإن نواه بعد الزوال ، حسب له من الوقت الذي نواه[1] إذ الظاهر أنّه لم يقصد به تبعّض الصوم ، بل عدم استحقاقه الأجر إلّا بهذا المقدار.

وقد ورد هذا المضمون في صحيحة ابن سنان المتقدّمة[2] أيضاً ، مع أنّ المنساق من موردها إرادة ما قبل الزوال الذي لا شبهة في صحّته.

والحاصل: أنّ ارتكاب التأويل في تلك الأخبار: بإرجاعها إلى ما لا ينافي الخبرين الأخيرين أهون من عكسه بالنظر إلى نفس الأخبار من حيث هي.

ولكن يشكل الالتزام به بعد اعتماد المشهور على ظواهر تلك الأخبار ، وإعراضهم عن هذين الخبرين ، حتى أنّ بعضاً منهم رموهما بالشذوذ ، وآخرين منهم ارتكبوا تأويلاً بعيداً فيهما ؛ فراراً عن طرحهما ؛ لأنّا لو لم نقل بأنّ إعراض الأصحاب عن خبر يسقطه عن الحجّية ، فلا أقلّ من أنّه يورث وسوسةً في النفس تمنعها عن تحكيمه على سائر الأدلّة المعتبرة المنافية له.

هذا ، مع أنّ ارتكاب التأويل في موثّقة عمّار: بحملها على الكراهة بالنسبة إلى ما بعد الزوال ـ كما هو محصّل الجمع المزبور ـ لا يخلو عن بُعْد ؛ إذ لا وقع لسؤاله ثانياً عن أنّه هل يستقيم أن ينوي الصوم بعدما

(١) التهذيب ٤: ٥٣٢/١٨٨ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٨.

(٢) تقدّمت في صفحة ٣١١.

زالت الشمس بعد أن أجابه الإمام عليه السلام أوّلاً: بتحديد وقت النيّة إلى الزوال، وفرّع عليه قوله: «فإذازالت الشمس، فإن كان نوى الصوم فليصم، وإن كان نوى الإفطار فليفطر» إلّا بملاحظة احتمال إرادة الكراهة غير المنافية لصحّة الصوم، فسؤاله ثانياً بحسب الظاهر ليس إلّا عن صحّته ولو على سبيل المرجوحية، فهذه الموثّقة لدى التأمّل كالنصّ في ما ذهب إليه المشهور.

فالحقّ: أنّ الأخبار معارضة، والترجيح مع الموثّقة المعتضدة بالشهرة وغيرها ممّا عرفت.

﴿ولو زالت الشمس، فات محلّها واجباً كان الصوم﴾ كما عرفت ﴿أو ندباً﴾ على قول.

﴿وقيل: يمتدّ وقتها إلى الغروب لصوم النافلة﴾ أي إلى قريب منه بأن يبقى بعد النيّة من الزمان ما يمكن صومه، لا أن يكون انتهاء النيّة مع انتهاء النهار.

﴿والأوّل﴾ على ما ادّعاه المصنّف ـ رحمه الله ـ ﴿أشهر﴾.

وفي المدارك نسبه إلى الأكثر[1] وفي المسالك: إلى المشهور[2].

ولعلّ منشأ هذه النسبة: إطلاق كلمات كثير منهم، وإلّا فقد حكي القول بالامتداد إلى الغروب عن السيّد، والشيخ في المبسوط، والحلّي، والعلّامة، والشهيدين[3]. بل عن الانتصار والغنية والسرائر:

---

(١) مدارك الأحكام ٦:٢٥.

(٢) مسالك الأفهام ١:٦٧.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:١٩٦ وكما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٨٣، وراجع: الانتصار:٦٠، والمبسوط ١:٢٧٨، والسرائر ١:٣٧٣، والتحرير ١:٧٦، والدروس:٧٠، ومسالك الأفهام ١:٦٧ و٦٨.

الإجماع عليه[١]، وعن المنتهى نسبته إلى الأكثر[٢].

وكيف كان ، فهذا هو الأقوى ، كما صرّح به غير واحد من المتأخّرين إن لم يكن جميعهم ، كما يدلّ عليه صحيحة هشام ورواية أبي بصير المتقدّمتان[٣].

ففي أُولاهما: التصريح بأنّه:إن نواه بعد الزوال حُسِب له من الوقت الذي نوى.

وفي ثانيتهما: وإن مكث حتى العصر ، ثمّ بدا له أن يصوم وإن لم يكن نوى ذلك ، فله أن يصوم ذلك إن شاء،مع ورود الثانية في خصوص النافلة ، وكون النافلة بالخصوص هي القدر المتيقّن من إطلاق أُولاهما.

ويشهد له أيضاً: إطلاق صحيحة محمد بن قيس ، المتقدّمة[٤].

واستدلّ للقول الآخر: بقوله عليه السلام ، في خبر ابن بكير المتقدّم[٥] ، الوارد في مَن طلعت عليه الشمس وهو جنب يصوم إن شاء ، وهو بالخيار إلى نصف النهار.

وفيه ما لا يخفى من عدم صلاحيّته لمكافئة ما عرفت لا سنداً ولا دلالةً ، خصوصاً مع صلاحيّة صحيحة هشام بمدلولها اللفظي قرينة لصرف هذه الرواية عن ظاهرها ، كما هو واضح.

(١،٢) كما في جواهر الكلام ١٦:١٩٦ ، وكتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٨٣ ، وحكاه عنها صاحب الرياض فيها ١:٣٠٢ ، وراجع: الانتصار:٦٠ ، والغنية (الجوامع الفقهية):٥٠٨ ، والسرائر ١:٣٧٣ ، والمنتهى ١:٥٥٩.

(٣) تقدّمتا في صفحتي ٢١١ و٢١٣.

(٤) تقدّمت في صفحة ٢١٠.

(٥) تقدّم في صفحة ٢١١.

وربما يستدلّ له أيضاً: بالصحيحة المزبورة ، بجعل قوله ـ عليه السلام ـ : «حسب له من الوقت الذي نوى» كناية عن فساد الصوم.

وفيه ما لا يخفى.

ثمّ إنّك قد عرفت عدم اختصاص هذا الحكم ، أي: امتداد وقت النيّة إلى الزوال أو الغروب بالناسي في ما عدا الواجب المعيّن.

فما يوهمه عبارة المتن من اختصاصه به مطلقاً غير مراد جزماً ، بل الأخبار بأسرها واردة :إمّا في خصوص العامد،أو أنّه هو القدر المتيقّن من منصرفها ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

ولو نوى من الليل أو بعد طلوع الفجر صوماً غير معيّن ، ثمّ نوى الإفطار ولم يفطر ، كان له تجديد النيّة ما لم يفت محلّها ، لأنّا إن بنينا على أنّ العزم على الإفطار مفسد للصوم وإن لم يتناول مفطراً ـ كما سيأتي التكلّم فيه ـ فليس إلّا لارتفاع أثر النيّة السابقة بواسطة العزم على الخلاف ، ووقوع الإمساك الحاصل في هذا الجزء من الزمان بلا نيّة ، وهو غير قادح بعد دلالة الأخبار المتقدّمة على عدم اشتراط صحّة الصوم بالنيّة السابقة ، وأنّ مَن لم يطعم طعاماً أو يشرب شراباً ولم يفطر، له أن ينوي ما بينه وبين الزوال أو إلى العصر؛ إذ غايته صيرورته كغير العازم على الصوم ،أو العازم على عدمه من الليل.

وتوهّم أنّ الأخبار واردة في غير مثل الفرض ، فيجب في الحكم المخالف للأصل الاقتصار على مورد النصّ ، مدفوع : بأنّ انسباق غير هذا الفرض إلى الذهن من مورد الأخبار ، أو كونه مفروضاً في السؤال الواقع فيها إنّما هو لأُنس الذهن به في مقام تصوّر الموضوع ، وإلّا فهو ليس من الخصوصيات الملحوظة قيداً في موضوعيته ، فلا يتبادر من الأخبار إلّا إرادة بيان توسعة وقت النيّة التي هي شرط في صحّة

الصوم ، وأنّه يمتدّ وقتها إلى الزوال ، فيفهم من ذلك حكم مثل الفرض بالفحوى ؛ لأنّ النيّة السابقة إن كانت مجزيةً فبها ، وإلّا فلم يفت محلّها بنصّ هذه الأخبار.

واحتمال أن يكون قصد الإفطار المسبوق بنيّة الصوم بنفسه كالأكل والشرب ، مع وهنه في حدّ ذاته لو لم ندّع القطع بفساده ، مدفوع: بمخالفته للأصل وظواهر ما دلّ على حصر المبطلات في ما عداه.

هذا ، مع أنّ كون الحكم في حدّ ذاته مخالفاً للأصل غير مُسلّم ، كما سنشير إليه.

هذا كلّه ، مع ظهور موثّقة عمّار[1] في إرادة التخيير الاستمراري ، وجواز العدول عمّا نواه مطلقاً ـ صوماً كان أو إفطاراً ـ إلى أن تزول الشمس ، وبعده ينقطع الخيار ، ويتعيّن عليه المضيّ في ما نواه كما لا يخفى.

ويؤيّده أيضاً: أنّه لم يعرف الخلاف فيه من أحد.

نعم ، ذكره في المدارك[2] وغيره[3] على سبيل الاحتمال مع التصريح بضعفه.

تنبيه: قال في المدارك وفاقاً لجدّه في المسالك: لو جدّد النيّة في أثناء النهار ، فهل يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النيّة أو من ابتداء النهار ، أو يفرّق بين ما إذا وقعت النيّة بعد الزوال أو قبله؟ أوجه ، أجودها: الأخير ؛ لقوله عليه السلام ، في صحيحة

---

(١) التهذيب ٤: ٢٨٠ / ٨٤٧ ، الاستبصار ٢: ١٢١ / ٣٩٤ ، الوسائل: الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ١٠.

(٢) مدارك الأحكام ٦: ٢٦.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ١٩٩.

هشام بن سالم المتقدّمة: إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له يومه، وإن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه[1] انتهى.

أقول: الظاهر أنّ المقصود بالرواية نقصانه من حيث الفضيلة واستحقاق الأجر، لا كونه صوماً من ذلك الوقت، وإلّا لكان عليه أن ينوي الصوم بإمساكه من هذا الحين.

مع أنّه بهذا القصد تشريع، وإنّما المشروع أن ينوي الصوم بترك المفطرات الحاصل من أوّل اليوم، فالنيّة اللاحقة بالنسبة إلى الإمساك السابق: إمّا من قبيل إجازة الفضولي بجعله بحكم المنوي، أو أنّه يستكشف من اكتفاء الشارع بها أنّ حقيقة الصوم هي ترك المفطرات في مجموع النهار مع النيّة، بأن يكون مجموعه من حيث المجموع اختياريّاً له بعنوان الإطاعة، لا كلّ جزءٍ جزءٍ من أجزائه، كما تقدّم تصويره في صدر المبحث.

فصوم يوم الجمعة -مثلاً- ليس إلّا كما لو نذر أن لا يدخل في يوم الجمعة دار زيد، أو لا يتكلّم معه، فلو غفل عن نذره ولم يلتفت إلّا بعد الزوال من ذلك اليوم، فإن حصل منه مخالفة نذره -وهو الدخول في دار زيد في زمان غفلته- فقد سقط التكليف بالوفاء بالنذر بحصول مخالفته لا عن قصد، وإلّا فعليه تركه في ما بقي من النهار، ويتحقّق به عنوان الوفاء، ويستحقّ أجره، فكذلك في ما نحن فيه.

فمن أصبح ولم يتناول شيئاً من المفطرات حتى ارتفع النهار، أو إلى العصر، ثم بدا له رأي في صوم ذلك اليوم وتركها اختياراً في بقيّة

(١) مدارك الأحكام ٦: ٢٦، وراجع: مسالك الأفهام ١: ٦٨.

النهار، صدق عليه أنّه ترك الأكل والشرب في هذا اليوم عمداً بقصد إطاعة الأمر به.

فلنا أن نقول: إنّ امتداد وقت النيّة في صوم النافلة إلى العصر على وفق الأصل، إذ لا دليل على أنّه يعتبر في ماهيّة الصوم من حيث هي أزيد من اختيار ترك المفطرات في اليوم الذي نوى صومه قربةً إلى الله تعالى، فما دام باقياً بصفة القدرة على إيجاد شيء من المفطرات في اليوم، صحّ له اختيار تركه بقصد القربة وإطاعة الأمر بصوم هذا اليوم.

ولا يقاس ذلك بالعبادات المركّبة المطلوب بها الفعل، كالصلاة والوضوء ونحوه ممّا يتوقّف إطاعة أمره عرفاً وعقلاً على القصد إليه من حين التلبّس به؛ إذ الفعل الوجودي لا يتّصف بصدوره عن عمد واختيار إلّا إذا كان القصد مؤثّراً في إيجاد ماهيّته التي هي عبارة عن هذه الأجزاء المجتمعة، وإلّا فلا يصدق عليه أنّه صدر عن قصد، بل يفكّك عن أبعاضه، فيقال: بعضه صدر عن قصد، وبعضه لا عن قصد، وأمّا المجموع من حيث المجموع الذي يتقوّم به اسم المركّب وإن صدق عليه أنّه صدر عن قصد، ولكن المطلوب بالأوامر المتعلّقة بالأفعال المركّبة الوجودية بمقتضى ظواهر أدلّتها إنّما هي ماهيّة تلك الأفعال التي قد أشرنا إلى أنّها هي أجزاؤها، لا مجرّد صورتها، أي الهيئة التركيبيّة المتقوّمة بها، وإلّا فيصير حالها حال ما نحن فيه في أنّه يكفي في إطاعة أمرها إحداث الهيئة التركيبية وإن لم يكن حصول شيء من أجزائها اختيارياً، فضلاً عمّا لو كان بعضها كذلك، ولكن ذلك خلاف ظواهر أدلّتها، كما تقدّمت الإشارة إليه.

وأمّا ترك الأكل ونحوه من الصبح إلى الليل الذي هو معنى الصوم فهو أمر عدمي، وليس له حقيقة متأصّلة، ولا أجزاء حقيقيّة حتى

يتوقّف اختياريته على اختياريّة أجزائه ، وإنّما يتّصف بالاختياريّة والمقدوريّة المصحّحة لتعلّق التكليف به إيجاباً أو تحريماً تبعاً لمقدوريّة ما أُضيف إليه هذا العدم ، فإذا كان المكلّف قادراً على إيجاد مسمّى الأكل في يوم الجمعة ـ مثلاً ـ ولو في جزء منه ، صحّ أن يتعلّق به التكليف فعلاً أو تركاً ، فإذا تعلّق التكليف بفعله ، يصير فعله واجباً موسّعاً من أوّل الصبح إلى الغروب ، ونقيضه ـ وهو تركه ـ في مجموع هذه المدّة حراماً معيّناً.

وأمّا تركه في بعض هذه المدّة ـ أيّ بعض فرض ـ فهو من حيث هو ليس بحرام ، سواء كان في أوّل اليوم أو آخره ، ولكن إذا انحصرت القدرة على أداء الواجب في زمان خاص من ذلك اليوم ، كأن غفل عنه إلّا في آخر الوقت ، أو لم يتمكّن من فعله ـ مثلاً ـ إلّا في أوّل الزوال ، وتركه في ذلك الوقت عمداً مع علمه بعدم قدرته عليه إلّا في هذا الوقت ، فقد تحقّق موضوع الحرام ، وهو الترك في مجموع هذا اليوم متّصفاً بالاختيار ، وإلّا لقبح العقاب عليه ، فكما أنّ الترك في آخر أزمنة القدرة على الفعل يجعل الترك في مجموع اليوم اختياريّاً موجباً لاستحقاق العقاب عليه على تقدير حرمته ، فكذلك يجعله اختياريّاً موجباً لاستحقاق الثواب عليه على تقدير وجوبه وحصوله بقصد إطاعة الأمر بتركه في هذا اليوم ، فلاحظ وتدبّر ؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

وكفاك شاهداً للفرق بين الصوم وغيره من العبادات: أنّه لا يتوهّم أحد صحّة سائر العبادات الوجودية عند صدور بعضها بلا شعور وقصد ، بخلاف الصوم.

فلو قيل للعامي في يوم الغدير ـ مثلاً ـ بعد ارتفاع النهار: إنّ لصوم هذا اليوم كذا وكذا من الأجر ، ولم يكن قد تناول مفطراً إلى ذلك الوقت ،

يقع في ذهنه لا محالة احتمال جواز تجديد نيّته من ذلك الحين ، فيسأل عن حكمه ، ولذا كثر السؤال عن مثله في الأخبار ، ولم يرد بمثل ذلك في سائر العبادات.

وكيف كان ، فلا يهمّنا إبداء الفارق بين الصوم وغيره بعد حرمة القياس ، وعدم قيام دليل يعتدّ به على توقّف ماهيّة الصوم على أزيد من القصد المزبور ، والمرجع في مثله البراءة عن الكلفة الزائدة كما حقّقناه في محلّه ، وقدّمنا شطراً وافياً لبيانه في نيّة الوضوء من كتاب الطهارة(١).

وأمّا ما دلّ على أنّه «لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل»(٢) فمخصوص بالواجب المعيّن للعامد نصّاً وإجماعاً كما عرفت ، فمقتضى الأصل في ما عداه: امتداد وقت نيّته إلى الغروب ، ولكن التزمنا بعدم جواز تأخيرها عن الزوال في الصوم الواجب ؛ لموثّقة عمّار وغيرها ممّا عرفت ، فليتأمّل.

﴿وقيل: يختصّ رمضان بجواز تقديم نيّته عليه ، ولو سها عند دخوله ، فصام ، كانت النيّة الأُولى كافيةً﴾.

حكي هذا القول عن الشيخ في الخلاف والنهاية والمبسوط(٣) ، وقد عرفت في المبحث السابق صحّة هذا القول ، وعدم اختصاصه برمضان.

ولعلّ ما في كلام الشيخ من تخصيصه برمضان ؛ للجري مجرى العادة من عدم حصول العزم على سبيل الجزم في ما عداه غالباً قبل

---

(١) راجع: كتاب الطهارة:٩٥ (الفصل الثالث: في كيفية الوضوء) الطبعة الحجرية.

(٢) سنن البيهقي: ٢٠٢:٤ بتفاوت.

(٣) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٢٧:٦ ، وراجع: الخلاف ١٦٦:٢ ، المسألة ٥ ، والنهاية: ١٥١-١٥٢ ، والمبسوط ٢٧٦:١.

حضور وقته بأيّام ، مع استدامة حكمه على الوجه الذي عرفت اعتباره في تأثير النيّة السابقة في استناد الفعل اليها ، واتّصافه بوقوعه عن قصد ، بخلاف صوم رمضان ؛ فإنّ كلّ مكلّف لدى الالتفات إلى قرب الشهر ما لم يضمر في نفسه المعصية ينوي صومه ، ويشتغل بتهيئة مقدّماته ، وتبقى هذه النيّة مغروسةً في نفسه حقيقةً أو حكماً إلى حين حضوره ، وقد عرفت أنّه لا يشترط في صحة العبادة أزيد من ذلك ، وأنّه ليس للإرادة التفصيلية التي يتوقّف عليها صحة العبادة واتّصافها بحصولها عن نيّة زمان موقّت شرعي ، فليس جواز تقديم النيّة في الصوم بهذا المعنى الذي هو محلّ الكلام مخالفاً للأصل ، فالتفكيك حينئذٍ بين الجزء الأول من الليل والجزء الآخر من اليوم السابق المتّصل بهذا الجزء فاسد.

نعم ، يتّجه هذا التفصيل لدى القائلين باشتراط صحة العبادات بمقارنة هذه الإرادة التفصيلية التي هي شرط عقلي لوقوع الفعل بداعي التقرّب لأوّل زمان التلبّس بالفعل ، وأنّ جواز التقديم في الصوم على خلاف الأصل ، فيقتصر فيه على مورد الثبوت.

ولكنّك عرفت فساد المبنى ، كما أنّك عرفت وجه ما فرّعه الشيخ على مختاره من الصحة على تقدير السهو والغفلة عن تجديدها في الليل ، لا مطلقاً ، حيث قال في ما حكي عن مبسوطه ما لفظه: نيّة القربة يجوز أن تكون متقدّمةً ، فإذا كان من نيته صوم الشهر إذا حضر ثمّ دخل عليه الشهر ولم يجدّدها لسهوٍ لحقه أو إغماء ، كان صومه صحيحاً ، فإن كان ذاكراً ، فلا بدّ من تجديدها[1]. انتهى ، حيث ظهر لك أنّ شرط تأثير النيّة السابقة في صحّة العمل اللاحق ، واتّصافه بوقوعه منويّاً

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٠٠ ، وراجع: المبسوط ١: ٢٧٦.

استدامتها حكماً، ولا تكون كذلك إلّا إذا كانت مغروسةً في النفس علىٰ وجهٍ لو التفت المكلّف تفصيلاً إلى الفعل الذي نواه، لوجد نفسه عازمة عليه، وليس المراد بتجديدها إلّا هذا المعنى، لا التكليف في إخطار صورتها مفصّلةً في الذهن.

وكيف كان، فالنيّة السابقة إذا كانت كذلك، فهي مجزية في صحة الصوم، سواء كانت في الليل أو قبلها، وإن لم تكن كذلك فهي غير مجدية مطلقاً ولو كانت حاصلةً في الليل بل متّصلةً بالفجر ما لم تبق بهذه الصفة إلى الغروب.

﴿وكذا﴾ يظهر بالتدبّر في ما أسلفناه صحة ما ﴿قيل﴾ من أنّه ﴿يجزي نية واحدة لصيام الشهر كلّه﴾ كما عن الشيخ والسيد وأبي الصلاح وسلّار وابن إدريس وغيرهم[1]، بل عن المنتهى: نسبته إلى الأصحاب[2] من غير نقل خلاف فيه.

وربما تكلّف بعض في توجيهه: بجعل صوم الشهر كلّه بمنزلة عبادة واحدة ذي أجزاء، فالنيّة الحاصلة في أوّل الشهر، المتعلّقة بالمجموع بمنزلة نية الصلاة المتعلّقة بأجزائها.

ولا يخفى ما فيه، وكأنّ مثل هذه التوجيهات والتكلّفات صدرت من القائلين بالإخطار.

وأمّا على القول بكفاية الداعي الذي مرجعه إلىٰ ما حقّقناه في ما

---

(١) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٢٨، وراجع: النهاية:١٥١، والمبسوط ١:٢٧٦، والاقتصاد:٢٨٧، والانتصار:٦١، والكافي في الفقه:١٨١، والمراسم:٩٦، والسرائر ١:٣٧١.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦:٢٠٠، وحكاه صاحب الرياض فيها ١:٣٠٣، وراجع: منتهى المطلب ٢:٥٦٠.

سبق ، فلا وقع لمثل هذه الكلمات ، والتعرّض لمثل هذه الشرائط ، إذ العبرة في صحّة العبادة حينئذٍ باقترانها بالداعي المغروس في النفس حال الفعل حقيقةً أو حكماً بحيث يصحّ استناد الفعل إلى اختيار المكلّف بعنوان الإطاعة ، لا بالإرادة التفصيلية الحاصلة قبله ، القابلة لأن يقع النزاع في وقتها ، التي هي شرط عقلي لإيقاع الفعل بهذا العنوان.

وقد أشرنا في ما سبق إلى الفرق بين الصوم وغيره من العبادات المطلوب بها الفعل من أنّه يعتبر في سائر العبادات وجود الداعي الذي هو أثر تلك الإرادة التفصيلية الباعثة على اختيار الفعل في وقته فعلاً ، ويكفي في الصوم بقاؤه في النفس شأناً ، بحيث لا تنافيه الغفلة والنوم ، فلا تغفل.

﴿ولا يقع في﴾ شهر ﴿رمضان صوم غيره﴾ واجباً كان أو مندوباً، من المكلّف بصومه وغيره ، كالمسافر ونحوه على المشهور ، خلافاً لما حكي عن الشيخ في المبسوط من أنّه قال : لو كان مسافراً سفر القصر ، فصام بنيّة رمضان لم يجزئه ، وإن صام بنيّة التطوّع كان جائزاً ، وإن كان عليه صوم نذر معيّن ، ووافق ذلك شهر رمضان ، فصام عن النذر وهو حاضر ، وقع عن رمضان ، ولا يلزم القضاء لمكان النذر ، وإن كان مسافراً ، وقع عن النذر ، وكان عليه القضاء لرمضان. وكذا إن صام وهو حاضر بنيّة صوم واجب عليه غير رمضان ، وقع عن رمضان ، ولم يجزئه عمّا نواه ، وإن كان مسافراً وقع عمّا نواه[1]. انتهى.

أقول : ما ذكره بالنسبة إلى الحاضر من أنّه لو نوى صوم النذر أو

---

(١) حكاه العلاّمة الحلّي في مختلف الشيعة:٢١٤ ، وراجع: المبسوط ١:٢٧٧.

غيره ، يقع من رمضان ؛ إنّما يتجه بناءً على أنّه لا يعتبر في ماهيّة صوم رمضان ، عدا ترك المفطرات فيه بنيّة التقرّب ولو بإطاعة أمر آخر وهميّ غير أمره الواقعي المنجّز عليه ، وهذا ينافي الالتزام بصحّته من المسافر إذا نوى به التطوّع أو صوماً آخر غير صوم رمضان دون ما قصد به صوم رمضان ، فإنّ ما يقع من المسافر في الحقيقة ليس إلّا صوم رمضان ، فالمسافر إذا قصد اليوم الأوّل من شهر رمضان أن يصوم تطوّعاً ، فإن جاز له ذلك فمآله إلى أنّ صوم رمضان يجب على الحاضر ، ويستحب للمسافر ، فيكون جواز تركه للمسافر حينئذٍ رخصةً لا عزيمةً ، كما تزعمه العامة ، وعلى هذا التقدير يمتنع أن يجب عليه قضاؤه بعد أن أتى به في وقته صحيحاً.

إن قلتَ: إنّ الحضور شرط في ماهيّة صوم رمضان ، الذي تعلّق به أمر وجوبي ، فما يقع من المسافر موضوع آخر متعلّق لأمر ندبي أو إلزامي ناشٍ من الأمر بالوفاء بالنذر أو الكفّارة أو غير ذلك ، لا الأمر الوجوبي المتعلّق بصوم رمضان.

قلتُ: الحضور كالبلوغ شرط لوجوب صوم رمضان عليه ، لا من مقوّمات ماهيّة صومه.

وكيف كان ، فالحقّ أنّه إن بنينا على اتّحاد ماهيّة الصوم من حيث هي ، وأنّ اختلافها إنّما هو بالنسبة إلى أحوال المكلّف أو أزمنة وقوعها الموجبة لاختلاف أحكامها من حيث الوجوب والحرمة والاستحباب ، أو بالإضافة إلى العناوين الطارئة الخارجة عن حقيقته ، كما قوّيناه في ما سبق ، أو قلنا بأنّ أقسام الصوم وإن كانت أنواعاً مختلفةً إلّا أنّ الفصل الذي يمتاز به صوم رمضان عمّا عداه إنّما هو بإضافته إلى زمانه ، لا بأمر آخر زائد على مفهوم صومه ، فلا يعقل أن يقع في رمضان صوم آخر

واقعاً بصفة المطلوبية ، ولم يكن عن رمضان بحيث يبقى التكليف بقضائه بعده ، فإنّ صوم رمضان على هذا التقدير ذاتي لسائر الأنواع الواقعة فيه ، وإذا فرض كونه بهذا العنوان الذي هو ذاتي له منهيّاً عنه ، يكون نقيضه الذي هو ترك صوم هذا الوقت واجباً ، فلا يعقل أن يتعلّق به تكليف وجوبي أو ندبي بسائر الاعتبارات اللاحقة له ، فإنّه بالنسبة إلى المسافر يصير كصوم العيدين لسائر المكلّفين ، وصوم أيّام التشريق لمن كان بمنى.

وإلى هذا يؤول استدلال العلّامة في مختلف للمدّعى: بقوله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً»[1] الآية ، بتقريب: أن إيجاب العدة يستلزم إيجاب الإفطار.

وبقوله ـ عليه السلام ـ : «ليس من البرّ الصيام في السفر»[2] إلى أن قال في الجواب عمّا ذكر دليلاً للجواز من أنّه زمان لا يجب صومه عن رمضان ، فإجزاؤه عن غيره كغيره من الأزمنة التي لا يتعيّن الصوم فيها.

قال: الفرق أنّ هذا الزمان لا ينفك عن وجوب الصوم عن رمضان ، ووجوب الإفطار ، بخلاف غيره من الأزمنة ، ولا يجب إفطاره في السفر ، فأشبه العيد في عدم صحة صومه[3]. انتهى.

ويشهد لصحّة هذا الاستدلال ، كما أنّه يدلّ على أصل المدّعى: مرسلة الحسن بن بسّام ، قال: كنت مع أبي عبدالله عليه السلام ، في ما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ، ثمّ رأينا هلال شهر رمضان ، فأفطر ، فقلت له: جعلت فداك أمس كان من شعبان وأنت

---

(١) البقرة ١٨٤:٢.

(٢) سنن البيهقي ٢٤٢:٤.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢٠٣:١٦-٢٠٤ ، وراجع: مختلف الشيعة:٢١٤.

صائم واليوم من شهر رمضان وأنت مفطر؟ فقال: إنّ ذلك تطوّع ولنا أن نفعل ما شئنا، وهذا فرض وليس لنا أن نفعل إلّا ما أُمرنا[1].

وإن بنينا على أنّ صوم رمضان قسم خاص من الصوم ممتاز عمّا عداه من الأنواع بالذات، كفريضة الصبح الممتازة عن سائر الفرائض والنوافل بالذات، فمقتضى الأصل عند عدم تنجز التكليف به ولو لغفلة أو نسيان: صحّة غيره، ووقوعه عمّا نواه مطلقاً ولو في الحضر، فضلاً عمّا كان مسافراً، إلّا أن يدلّ دليل تعبّدي على الإجزاء به من رمضان، أو وقوعه فاسداً.

ولا ينافي صحّته ووقوعه عمّا نواه على هذا التقدير قوله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أُخر»[2] لأنّ إيجاب العدّة على هذا التقدير لا يقتضي إلّا إيجاب ترك هذا الصوم، لا مطلقه الذي هو عبارة عن الإفطار، كما في العيدين.

ولكنك عرفت في مسألة من نوى صوم الغد بنيّة القربة ضعف هذا البناء، مضافاً إلى شهادة الخبر المتقدّم بذلك، فما ذهب إليه المشهور من أنّه لا يقع في رمضان صوم غيره مطلقاً هو الأقوى.

﴿و﴾ لكن لا يبعد الالتزام بأنّه ﴿لو نوى﴾ فيه ﴿غيره﴾، واجباً كان أو ندباً﴾ فإن كان ممّن يصحّ منه صوم رمضان، صحّ صومه، و﴿أجزأ عن رمضان دون ما نواه﴾ لما عرفت في ما سبق من أنّه لا يعتبر في صوم رمضان عدا حصوله بنيّة التقرّب، وقد حصل كذلك.

---

(١) الكافي ٤: ١٣١/٥، التهذيب ٤: ٢٣٦/٦٩٣، الاستبصار ٢: ١٠٣/ ٣٣٥، الوسائل: الباب ١٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥.

(٢) البقرة ٢: ١٨٤.

وخطأ المكلّف في تشخيص الأمر المتنجّز عليه أو زعمه تعدّده،فنوى امتثال أمرٍ لا تحقّق له دون الأمر المتحقّق المتوجّه إليه،لا يقدح في حصول الفعل على الوجه الذي تعلّق به الطلب ، أي وقوعه قربةً إلى الله ، فيكون مجزياً.

ولا يتوجّه عليه الإشكال بما ذكره في المدارك وغيره.

ففي المدارك قال في شرح العبارة ما لفظه: وإطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في ذلك بين الجاهل بالشهر والعالم به ، وبهذا التعميم صرّح في المعتبر.

أمّا الوقوع عن رمضان مع الجهالة بالشهر: فالظاهر أنّه موضع وفاق ، كما اعترف به الأصحاب في صيام يوم الشك بنيّة الندب ، وسيجيء الكلام فيه.

وأمّا مع العلم: فهو اختيار الشيخ والمرتضى والمصنّف هنا ظاهراً وفي المعتبر صريحاً.

واستدلّ عليه: بأنّ النيّة المشترطة حاصلة ، وهي نيّة القربة ، وما زاد لغو لا عبرة به ، فكان الصوم حاصلاً بشرطه ، فيجزي عنه.

ويشكل: بأنّ مَن هذا شأنه لم ينو المطلق لينصرف إلى رمضان ، وإنّما نوى صوماً معيّناً ، فما نواه لم يقع ، وغيره ليس بمنوي ، فيفسد ؛ لانتفاء شرطه.

ومن ثَمّ ذهب ابن إدريس إلى عدم الإجزاء مع العلم ، ورجّحه في المختلف ؛ للتنافي بين نيّة صوم رمضان ونيّة غيره.

ولأنّه منهي عن نيّة غيره ، والنهي مفسد.

ولأنّ مطابقة النيّة للمنوي واجبة. وهو جيّد.

ولا يتوجّه مثل ذلك مع الجهل ؛ لخروجه بالإجماع وحديث رفع الخطأ

والروايات المتضمّنة لإجزاء صيام يوم الشك بنيّة الندب عن صيام شهر رمضان ، وفي بعضها تلويح بأنّ العلّة في ذلك العذر ، فيتعدّى إلى غيره ، كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى[1]. انتهى كلامه.

وفيه: أنّ صوم رمضان بعد فرض أنّه لا يعتبر في حقيقته عدا الإمساك في هذا الوقت تقرّباً إلى الله ليس مغايراً لما نواه ، بل هو عينه ، ولكنه لم يقصده بهذا الوجه ، والمفروض عدم مدخلية هذا القصد في صحّته ، وإلّا لم يكن قصد جنس الصوم قربةً إلى الله من غير التفات إلى خصوص نوعه مجزياً ، وكذا قصد غيره مع الجهل برمضان ، مع أنّ الخصم معترف بالصحّة فيهما.

وما زعمه فارقاً بين الموارد من أنّ الحكم بالصحّة مع قصد الجنس لأجل انصرافه إلى صوم رمضان ، ومع الجهل لأجل النص والإجماع ، ففيه: أنّه لا معنى للانصراف في الأمور المنوطة بالقصد بعد فرض عدم كون الخصوصية مقصودةً للناوي ، وإلّا لكان خارجاً عن الفرض.

وأمّا النصّ والإجماع: فجعلهما كاشفين عن حصول الفرض من الأمر بصوم رمضان بالإمساك الحاصل فيه بنيّة التقرّب وإن لم يكن خصوص أمره مقصوداً بالامتثال أولى من الالتزام بقيام المأتي به مقام المأمور به تعبّداً.

وأمّا حديث رفع الخطأ: فلا دخل له بمثل المقام ، كما لا يخفى على المتأمّل.

وقد ظهر بما ذكرنا: الخدشة في ما حكاه من الاستدلال على

(١) مدارك الأحكام ٦: ٣١-٣٢ ، وراجع: المبسوط ١: ٢٧٦ ، وجُمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٥٣ ، والمعتبر ٢: ٦٤٥ ، والسرائر ١: ٣٧٢ ، ومختلف الشيعة: ٢١٤.

البطلان بالتنافي بين نيّة صوم رمضان ونيّة غيره ؛ لما عرفت من أنّ التنافي إنّما هو بين النيّتين مع الخصوصيتين ، وإلّا فلا ينفك نيّة صوم في شهر رمضان عن نيّة صوم رمضان بعد فرض أنّه لا يعتبر في صوم رمضان عدا الإمساك الحاصل فيه بنيّة التقرّب وإن لم يكن ملتفتاً إلى عنوانه.

وأمّا ما قيل: من أنّه منهي عن نيّة غيره ، ففيه: أنّ قصد التقرّب وامتثال أمر الشارع حسن ذاتاً ، فيمتنع صيرورته حراماً حتى ينافي صحّة الصوم المطلوب منه شرعاً ، فمن زعم جواز صوم الكفّارة في رمضان ، فصام بهذا القصد ، فإن صحّ عقابه ، فليس إلّا للإخلال بصوم رمضان إن قلنا بعدم كونه مجزياً عنه ، أو لإمساكه بهذا القصد مع تقصيره في ترك التعلّم أو على ترك التعلّم ونحوه ، وإلّا فلا يعقل أن يكون قصد الخروج عن عهدة ما زعمه[1] كونه مطلوباً للشارع منشأً للمذمّة واستحقاق العقاب حتّى يصحّ أن يتعلّق به النهي من حيث هو.

وأمّا ما ذكره من وجوب موافقة النيّة للمنويّ ، ففيه: أنّه أوّل الكلام ، وإنّما المسلّم وجوب الإمساك في ذلك الوقت قربةً إلى الله ، فليتأمّل.

﴿ولا يجوز أن يردّد﴾ نيّة صومه ﴿بين الواجب والندب﴾ ولا بين واجبين كالكفّارة والنذر ، أو ندبين كمقدّمة الاستفتاح والاستسقاء مثلاً بناءً على مغايرتها بالنوع ﴿بل لا بدّ من قصد أحدهما معيّناً﴾ لما أشرنا إليه في صدر المبحث من أنّه يشترط في صحّة العبادة من قصد التعيين ، فلا يقع القصد إلى أحدهما لا بعينه إطاعةً لشيء منهما.

نعم ، لو كان القدر المشترك بينهما في حدّ ذاته مطلوباً ، اتّجه صحّته

---

(١) كذا ، والظاهر: زعم.

ووقوعه امتثالاً للأمر المتعلّق بمطلقه ، كما أنّ المتّجه صحّة صومه نافلةً لو ردّده بين النافلة والنذر أو الكفّارة ونحوها ، بناءً على أنّه لا يعتبر في صوم التطوّع عدا قصد التقرّب ، ومصادفته لزمان صالح له ، كما نفينا البُعْد عنه في صدر المبحث ، وعلى جواز التطوّع لمن عليه صوم واجب أو فرض في ما لم يتنجّز التكليف بالواجب ، ولكنّه احتمل اشتغال ذمّته به ، فقصد حصول ذلك الصوم على تقدير اشتغال ذمّته به ، وإلّا فالندب.

ولو نوى في هذا الفرض امتثال أمره الواقعي المنجّز عليه بالفعل بعد فرض انحصاره في الواقع في أحدهما ، صحّ بلا إشكال وإن قلنا بتعدّدهما نوعاً ؛ فإنّ هذا النحو من الترديد غير قادح بعد فرض تعيّنه في الواقع ، وتعلّق القصد به على ما هو عليه في الواقع ، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في أحكام يوم الشكّ.

﴿ولو نوى الوجوب﴾ أي: الوجوب المعهود ، وهو: وجوب صوم شهر رمضان ﴿آخر يوم من شعبان مع الشكّ ، لم يجز عن أحدهما﴾ على المشهور.

وحكي عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد والشيخ في الخلاف: القول بأنّه يجزيه[1].

واستدلّ للمشهور: بأنّ إيقاع المكلّف الصوم في الزمان المحكوم بكونه من شعبان على أنّه من شهر رمضان يتضمّن إدخال ما ليس من الشرع فيه ، فيكون حراماً لا محالة ، كالصلاة بغير طهارة ، فلا يتحقّق به الامتثال.

(١) حكاه عنهم العاملي في مدارك الأحكام ٦ :٣٣ ، وراجع: مختلف الشيعة :٢١٤ ، والخلاف ٢ :١٨٠ ، المسألة ٢٣.

وبجملة من الأخبار.

منها: موثّقة سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صام يوماً ولا يدري أمن شهر رمضان هو أو من غيره، فجاء قوم فشهدوا أنّه كان من شهر رمضان، فقال: بعض الناس عندنا لا يعتدّ به، فقال: بلى، فقلت: إنّهم قالوا: صمت وأنت لا تدري أمن شهر رمضان هذا أم من غيره؟ فقال: بلى فاعتدّ به فإنّما هو شيء وفّقك الله له، إنّما يصام يوم الشكّ من شعبان، ولا يصومه من شهر رمضان، لأنّه قد نهي أن ينفرد الإنسان بالصيام في يوم الشكّ، وإنّما ينوي من الليلة أنّه يصوم من شعبان، فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه بتفضّل الله وبما قد وسّع على عباده، ولولا ذلك لهلك الناس[1].

وخبر الزهري المروي عن التهذيب، قال: سمعت علي بن الحسين -عليه السلام- يقول: يوم الشكّ أُمرنا بصيامه ونهينا عنه، أُمرنا أن يصوم الإنسان على أنّه من شعبان، ونهينا أن يصومه على أنّه من شهر رمضان وهو لم يرَ الهلال[2].

وخبره الآخر أيضاً عن علي بن الحسين -عليهما السلام- في حديث طويل، قال: وصوم يوم الشكّ أُمرنا به ونهينا عنه، أُمرنا به أن نصومه مع صيام شعبان، ونهينا عنه أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشكّ فيه الناس فقلت له: جعلت فداك، فإن لم يكن صام من شعبان شيئاً كيف يصنع؟ قال: ينوي ليلة الشكّ أنّه صام من

(١) الكافي ٤:٨٢/٦، التهذيب ٤:١٨٢/٥٠٨، الاستبصار ٢:٧٩/٢٤٠، الوسائل: الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٤.

(٢) التهذيب ٤:١٦٤/٤٦٣ و١٨٣/٥١١، الوسائل: الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٤.

شعبان ، فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه ، وإن كان من شعبان لم يضرّه فقلت: وكيف يجزي صوم تطوّع عن فريضة؟ فقال: لو أنّ رجلاً صام يوماً من شهر رمضان تطوّعاً وهو لا يعلم أنّه من شهر رمضان ثمّ علم بذلك لأجزأ عنه ؛ لأنّ الفرض إنّما وقع على اليوم بعينه(١).

ويستشعر من الخبر الأوّل أنّ الاكتفاء به عن صوم رمضان مخالف للأصل ، ولكن الشارع أمضاه من باب التفضّل والتوسعة ، ولكنه يظهر من هذه الرواية وكذا من غيرها من الروايات الآتية: أنّه على وفق الأصل ، وأنّ المطلوب منه لم يكن إلّا الصوم في هذا اليوم ، وقد حصل ، كما قوّيناه في ما سبق.

وخبر سهل بن سعد ، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: الصوم للرؤية والفطر للرؤية ، وليس منّا من صام قبل الرؤية للرؤية وأفطر قبل الرؤية للرؤية ،قال: قلت له: يابن رسول الله فما ترى في صوم يوم الشكّ؟ فقال: حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه عليهم السلام ، قال: قال لي أمير المؤمنين ـعليه السلامـ: لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من [أن](٢) أفطر يوماً من شهر رمضان(٣).

ويستكشف من هذه الأخبار: أنّ ما ورد في جملة من الأخبار من النهي عن صوم يوم الشك على الإطلاق أُريد به النهي عنه بعنوان الوجوب ، وأنّه من صوم رمضان.

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، في

(١) الكافي ٤: ١/٨٥ ، التهذيب ٤: ٨٩٥/٢٩٤ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٨.

(٢) زيادة من المصدر.

(٣) الفقيه ٢: ٣٥٥/٨٠ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٩.

الرجل يصوم اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان ، فقال: عليه قضاؤه وإن كان كذلك[١].

ويحتمل كون «من رمضان» متعلّقاً بـ «يصوم» فعلى هذا يكون السؤال واقعاً عن خصوص الفرض الذي ورد النهي عنه ، وعلى تقدير تعلّقه بـ «يشكّ» أيضاً يحمل على إرادته بقرينة ما عرفت.

وخبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّه قال في يوم الشكّ : مَنْ صامه قضاه وإن كان كذلك،يعني من صامه على أنّه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه وإن كان يوماً من شهر رمضان؛لأنّ السنّة جاءت في صيامه على أنّه من شعبان ، ومَن خالفها كان عليه القضاء هكذا حكي عن التهذيب[٢].

فيحتمل كون التفسير من كلام الشيخ أو أحد الرواة.

وخبر الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام : أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله نهى عن صيام ستة أيّام: يوم الفطر ويوم الشك ويوم النحر وأيام التشريق[٣].

وخبر الأعشى ، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ : نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله عن صوم ستة أيّام: العيدين وأيّام التشريق واليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان[٤].

---

(١) التهذيب ٤:١٨٢/٥٠٧ ، الاستبصار ٢:٧٨/٢٣٩ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٤:١٦٢/٤٥٧ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٥.

(٣) الفقيه ٤:٥ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه ، الحديث ٤.

(٤) التهذيب ٤:١٨٣/٥٠٩ ، الاستبصار ٢:٧٩/٢٤١ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٢ ، والباب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه ، الحديث ٧.

وخبر عبد الكريم بن عمرو ، قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : إنّي جعلت على نفسي أن أصوم حتّى يقوم القائم ؛ فقال : لا تصم في السفر ولا العيدين ولا أيّام التشريق ولا اليوم الذي يشكّ فيه[١].

في الوسائل بعد أن رواه عن الشيخ بإسناده ، قال : ورواه الصدوق بإسناده ، ورواه في المقنع أيضاً كذلك ، ورواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن كرام ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ... وذكر مثله ، إلّا أنّه قال : ولا اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان[٢].

ولكن في نسخ الجواهر المبسوطة جَعَل هذه الرواية من تتمّة خبر الأعشى ، ونسب هذه الزيادة إلى المقنع ؛ فإنّه بعد أن ذكر خبر الأعشى ، قال : فقال عبد الكريم : إنّي جعلت ؛ الحديث.

ثمّ قال : وعن المقنع روايته بزيادة «شهر رمضان»[٣] [٤] انتهى ، ولعلّه من سهو قلم الناسخ.

وخبر أبي خالد الواسطي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : مَنْ ألحق في رمضان يوماً من غيره فليس بمؤمن بالله ولا بي[٥].

وخبر محمّد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، في اليوم الذي يشكّ فيه ، إلى أن قال : ولا يعجبني أن يتقدّم أحد بصيام

---

(١) التهذيب ٤:١٨٣/٥١٠ ، الاستبصار ٢:٧٩/٢٤٢ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٣.

(٢) الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، ذيل الحديث ٣.

(٣) ما نسب اليه ليس في نسخة المقنع (ضمن الجوامع الفقهية).

(٤) جواهر الكلام ١٦:٢٠٨.

(٥) التهذيب ٤:١٦١/٤٥٤ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٦.

يوم[١].

وعن الصدوق مرسلاً، قال: كان أميرالمؤمنين عليه السلام، يقول: لأن أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن أصوم يوماً من شعبان أزيده في شهر رمضان[٢].

وصرف إطلاق النهي عنه في هذه الروايات خصوصاً في الروايات التي عدّ فيها يوم الشكّ من الأيّام التي يحرم فيها الصوم إلى إرادة مثل الفرض الذي لا يكاد يتّفق حصوله في الخارج، حيث إنّ الآتي بصوم يوم الشك في الغالب: إمّا ينوي امتثال الأمر المتنجّز عليه في مرحلة الظاهر المحرز بالاستصحاب أو الأمر الواقعي المتعلّق بفعله المعلوم لديه على سبيل الإجمال والإبهام، أو الأمر بصوم رمضان على سبيل الاحتمال من باب الاحتياط وإن كان في غاية البُعْد، إلّا أنّ الذي يغلب على الظنّ كون هذه الأخبار بظاهرها جاريةً مجرى التقيّة، وكون المراد بها المعنى المزبور على سبيل التورية، بل في أغلبها إيماء إلى ذلك.

وكيف كان، فإن أمكن تنزيل هذه الروايات على إرادة المعنى المزبور فهو، وإلّا وجب حملها على التقيّة بعد مخالفتها لإجماع الأصحاب وأخبارهم المستفيضة الدالّة على نفي البأس عن صوم يوم الشكّ، وأنّه إن صادف شهر رمضان فيوم وفّق له، وإلّا فليس إلّا كسائر الأيام.

ولا يصحّ الجمع بينها بالحمل على الكراهة؛ فإنّه مع إباء أغلب أخبار الطرفين عن هذا الحمل ممّا لم ينقل القول به عن أحد من أصحابنا، عدا ما ستسمع من نسبته إلى الشيخ المفيد على بعض الوجوه

---

(١) التهذيب ٤: ٤٧٤/١٦٦، الوسائل: الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٧.

(٢) الفقيه ٢: ٣٤٩/٧٩، الوسائل: الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٨.

الذي لا ينطبق عليه هذه الأخبار.

وكيف كان ، فعمدة ما يصحّ الاستناد إليه للقول المشهور ، أي: بطلان صوم يوم الشك بنيّة رمضان ، سواء كان من شعبان أو من رمضان ، إنّما هو تعلّق النهي بإيقاعه على هذا الوجه في الأخبار السابقة المعتضدة بالشهرة ، وعدم نقل خلاف يعتدّ به فيه ، وإلّا فيشكل توجيهه بناءً على ما نفينا البُعْد عنه في ما سبق من أنّه لا يعتبر في صوم رمضان ، بل ولا في صوم شعبان وغيره من الأيّام أيضاً عدا الإمساك الحاصل فيه بقصد القربة.

وما يقال: من أنّ صوم شعبان غير مقصود له ، فلا يجزي عنه وإن صادفه ، وصوم رمضان غير منجّز في حقّه ، وكونه مطلوباً منه في الواقع لا يجدي في صحة الامتثال ، وصدق إطاعة أمره ما لم يحرز موضوعه ، إنّما يقتضي البطلان لو اعتبرنا مثل هذه الخصوصيات في صحّته ، وقد أشرنا في صدر المبحث إلى أنّ إقامة الدليل على أزيد من اعتبار قصد القربة والإخلاص في صحّة الصوم من حيث هو لا يخلو عن إشكال ، فالقول بصحّته ـ كما حكي[1] عن القديمين ـ لا يخلو عن وجه لو أُغمض عن النصوص المزبورة.

وما قيل: من أنّه بهذا القصد تشريع محرّم ، فلا يقع عبادة ، ففيه: أنّه إنّما يتّجه في حقّ العالم ، كما نبّه عليه في المدارك[2] وغيره ، دون الجاهل المعتقد لشرعيّة عمله.

مع أنّ حصول قصد القربة ممّن يعلم بعدم مشروعية عمله لا يخلو

---

(١) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٣٣، والعلّامة الحلّي في مختلف الشيعة: ٢١٤.

(٢) مدارك الأحكام ٦: ٣٤.

عن إشكال ، فالبطلان حينئذٍ يستند إلى فقد نيّة التقرّب ، لا إلى حصول التشريع.

بل قد يستشكل في إمكان حصول العزم على الصوم بنيّة أنّه من رمضان حقيقةً ، كما هو حقيقة النيّة من الشاكّ في موضوعه إلّا من باب الاحتياط الذي لا يبعد دعوى خروجه عن منصرف النصوص والفتاوى.

اللّهمّ إلّا أن يعتقد كون حصوله بهذا العنوان وجهاً ظاهريّاً معتبراً في صحّة صومه ، فيتأتّى حينئذ قصده تعبّداً تبعاً لقصده الأصلي المتعلّق بصوم صحيح في هذا اليوم ، أو يعتقد أنّ يوم الشكّ شرعاً ملحق برمضان ومحسوب منه ، كما ربّما يستشعر من بعض الأخبار الواردة في أنّ شهر رمضان كسائر الشهور يزيد وينقص ، والمدار فيه على الرؤية ، كون هذا المعنى محلّاً للكلام في ما بين الناس.

وكيف كان ، فمتى تحقّق الصوم في يوم الشكّ ممّن هو شاكّ في الرؤية بهذا القصد ، بطل ؛ للنهي عنه في الأخبار المزبورة.

وأمّا لو صام من باب الاحتياط واحتمال وجوبه في الواقع وكونه من رمضان فهو خارج عن منصرف النصوص كما تقدّمت الإشارة إليه.

والأقوى فيه الصحّة ؛ بناءً على ما قوّيناه في محلّه من عدم اعتبار معرفة الوجه ولا الجزم في النيّة في صحّة العبادة وإن كان مخالفاً للمشهور.

وربّما يستشعر من عبارة المتن حيث قال : ﴿ ولو نوى الوجوب ﴾ إلى آخره : أنّ مدار الصحّة والفساد في صوم يوم الشكّ لدى المصنّف ـ رحمه الله ـ على الإخلال بوجهه وعدمه ، لا على قصد كونه من شعبان أو رمضان ، فليتأمّل.

﴿ولو نواه مندوباً﴾ على حسب ما يقتضيه تكليفه في مرحلة الظاهر من البناء على كونه من صوم شعبان ، صحّ صومه ، و﴿أجزأ عن رمضان﴾ بلا خلاف فيه على الظاهر ، بل إجماعاً ، كما عن غير واحد ادّعاؤه.

ويشهد له: مضافاً إلى الإجماع وموافقته للأصل على ما قرّرناه في ما سبق: أخبار مستفيضة إن لم تكن متواترةً ، كموثّقة سماعة ، وخبر الزهري ، ورواية سهل بن سعد ، المتقدّمات(١).

وصحيحة معاوية بن وهب أو حسنته ، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: الرجل يصوم اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان ، فيكون كذلك ، فقال: هو شيء وُفّق له(٢).

ومضمرة سماعة قال: سألته عن اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان ، لا يدري أهو من شعبان أو من رمضان ، فصامه من شهر رمضان ، قال: هو يوم وُفّق له ولا قضاء عليه. هكذا نقل عن التهذيب(٣).

وظاهره: أنّه صامه بقصد أنّه من رمضان ، فيكون منافياً بظاهره للأخبار المتقدّمة الدالّة على بطلان الصوم بهذا القصد.

ولكن عن الكافي نقله هكذا: فصامه فكان من شهر رمضان(٤) وهو

(١) تقدّمت في صفحة ٣٣٧ و ٣٣٨.

(٢) الكافي ٤: ٨٢ / ٣ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٥.

(٣) التهذيب ٤: ١٨١ / ٥٠٣ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٦. ونقله البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ٣٩.

(٤) أورده عنه البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ٣٩ ، وراجع: الكافي ٤: ٨١ـ٨٢ / ٢ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٦.

أضبط وأوثق ، خصوصاً في هذا المورد ، حيث إنّ الشيخ على ما يظهر من الحدائق[١] رواه عن الكافي ، فلا عبرة بنقله بعد مخالفته لما في الكافي.

وما عن الكليني -رحمه الله- والشيخ -رحمه الله- في الصحيح عن سعيد الأعرج ، قال: قلت لأبي عبدالله -عليه السلام-: إنّي صمت اليوم الذي يشكّ فيه ، فكان من شهر رمضان،أفأقضيه؟ قال: لا ، هو يوم وفّقت له[٢].

وعن محمد بن حكيم ، قال: سألت أبا الحسن -عليه السلام- ، عن اليوم الذي يشكّ فيه ، فإنّ الناس يزعمون أنّ مَن صامه بمنزلة مَن أفطر في شهر رمضان ، فقال: كذبوا،إن كان من شهر رمضان ، فهو يوم وفّق له ، وإن كان من غيره ، فهو بمنزلة ما مضى من الأيّام[٣].

وعن بشير النبّال عن أبي عبدالله -عليه السلام- ، قال: سألته عن صوم يوم الشكّ ، فقال: صُمْه فإن يك من شعبان كان تطوّعاً ، وإن يك من شهر رمضان فيوم وفّقت له[٤].

وعن الكاهلي ، قال: سألت أبا عبدالله -عليه السلام- ، عن اليوم الذي يشكّ فيه من شعبان ، قال: لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣:٣٩.

(٢) الكافي ٤:٨٢/٤ ، التهذيب ٤:١٨٢/٥٠٦ ، الاستبصار ٢:٧٨/٢٣٨ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٤:٨٣/٨ ، التهذيب ٤:١٨١/٥٠٢ ، الاستبصار ٢:٧٧/٢٣٤ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٧.

(٤) الكافي ٤:٨٢/٥ ، التهذيب ٤:١٨١/٥٠٤ ، الاستبصار ٢:٧٨/٢٣٦ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ٣.

إليّ من أن أفطر يوماً من رمضان(١).

وعن الصدوق مرسلاً قال: وسئل أميرالمؤمنين عليه السلام عن اليوم المشكوك فيه، فقال: لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان(٢).

وعن شيخنا المفيد -رحمه الله- في المقنعة، قال: وروى أبو الصلت عبد السلام بن صالح الهروي، قال: حدّثني علي بن موسى الرضا -عليه السلام- عن أبيه -عليه السلام- عن جدّه عليه السلام، أنّه قال: قال رسول الله -صلّى الله عليه وآله-: مَنْ صام يوم الشك فراراً بدينه فكأنّما صام ألف يوم من أيام الآخرة غرّاء زهراء لا يشاكلن أيام الدنيا(٣).

قال وروى أبو خالد عن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، عن آبائه عن علي بن أبي طالب عليهم السلام، قال: قال رسول الله -صلّى الله عليه وآله-: صوموا سرّ الله؛ قالوا: يا رسول الله وما سرّ الله؟ قال: يوم الشكّ(٤).

وعنه أيضاً في المقنعة، قال: ثبت عن الصادقين -عليهما السلام- أنّه لو أنّ رجلاً تطوّع شهراً وهو لا يعلم أنّه شهر رمضان، ثمّ تبيّن له بعد صيامه أنّه كان شهر رمضان، لأجزأ ذلك عن فرض الصيام(٥).

(١) الكافي ٤: ١/٨١، التهذيب ٤: ٥٠٥/١٨١، الاستبصار ٢: ٢٣٧/٧٨، الوسائل: الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١.

(٢) الفقيه ٢: ٣٤٨/٧٩، الوسائل: الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٩.

(٣) المقنعة: ٢٩٨، الوسائل: الباب ١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٤) المقنعة: ٢٩٩، الوسائل: الباب ١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

(٥) المقنعة: ٣٠٢، الوسائل: الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١٣.

وخبر معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن -عليه السلام- ، قال: كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائماً ، فأتوه بمائدة ، فقال: أدنُ،وكان ذلك بعد العصر ، قلت له: جعلت فداك صمت اليوم ؛ فقال لي: ولِمَ؟ قلت: جاء عن أبي عبد الله -عليه السلام- في اليوم الذي يشك فيه أنّه قال: يوم وفّق له،قال: أليس تدرون إنّما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أم من شهر رمضان ، فصامه الرجل ، فكان من شهر رمضان كان يوماً وفّق له ، فأمّا وليس علّة ولا شبهة فلا فقلت: أفطر الآن؟ فقال: لا،فقلت: وكذلك في النوافل ليس لي أن أفطر بعد الظهر؟ قال: نعم[1].

وربما يوهم هذه الرواية مرجوحيّة الصوم آخر يوم من شعبان ما لم تكن علّة وشبهة تورث الشك بكونه من شهر رمضان.

ونحوه رواية هارون بن خارجة ، قال: قال أبو عبد الله -عليه السلام-: عدّ شعبان تسعة وعشرين ، فإن كانت متغيّمة فأصبح صائماً ، وإن كانت صاحية وتبصّرته ولم ترَ شيئاً فأصبح مفطراً[2].

وخبر ربيع بن ولّاد عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، قال: إذا رأيت هلال شعبان فعُدّ تسعة وعشرين يوماً ، فإن أصحت فلم تره فلا تصم ، وإن تغيّمت فصُمْ[3].

ولعلّ هذه الرواية هي مستند الشيخ المفيد -رحمه الله- في ما نقل

---

(١) التهذيب ٤:١٦٦/٤٧٣ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم ، الحديث ١٢.

(٢) التهذيب ٤:١٥٩/٤٤٧ ، الاستبصار ٢:٧٧/٢٣٣ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١٤.

(٣) التهذيب ٤:١٦٥/٤٦٩ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ٢.

عنه من كراهيّة صوم هذا اليوم ، كما نقله عنه في البيان على ما حكي عنه ، فقال في محكي البيان: ولا يكره صوم يوم الشك بنيّة شعبان وإن كانت الموانع من الرؤية منتفيةً.

وقال المفيد ـ رحمه الله ـ : ويكره مع الصحو إلّا إن كان صائماً قبله[1]. انتهى.

وفيه: أنّ المقصود بهذه الأخبار بحسب الظاهر: بيان عدم الاعتناء باحتمال كونه من رمضان مع الصحو ، وأنّ ما ورد من الحثّ والترغيب في صوم يوم الشكّ أُريد به ما إذا كان هناك علّة مانعة من الرؤية من غيم ونحوه ، لا مع الصحو وعدم تبيّن الهلال ، فلم يقصد بالنهي عن صومه أو الأمر بالإصباح مفطراً إلّا الرخصة ، وبيان أنّه ليس إلّا كغيره ممّا مضى من الأيام التي لم يكن له داعٍ إلى صومه.

نعم ، ظاهر الخبرين الأخيرين: وجوب صومه مع الغيم احتياطاً في صوم رمضان كما هو وجهه الظاهر الذي ينسبق إلى الذهن من الأمر بصوم يوم الشكّ ، ولكن يجب حملهما على تأكّد الاستحباب ؛ جمعاً بينهما وبين غيرهما من الأخبار المتقدّمة التي هي صريحة الدلالة في الاستحباب ونفي الوجوب ، ولا يصحّ حملهما على أصل الاستحباب ؛ لأنّ التفصيل بينه وبين ما رخّص في تركه الذي هو أيضاً مستحبّ بلا منقصة فيه أصلاً ـ كما يشهد بذلك سائر الروايات ـ يقطع الشركة.

وكيف كان ، فهذه الأخبار وكذا أغلب النصوص المتقدّمة كالنصّ في رجحان صوم يوم الشكّ تحرّزاً عن أن يفطر يوماً من شهر رمضان ، فلو أتى به بهذا القصد قربةً إلى الله ـ كما هو الغالب في صيام يوم

---

(١) حكاه البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ٤٣ ، وراجع: البيان: ٢٢٧.

الشكّ ـ صحّ صومه بلا إشكال.

والأخبار المتقدّمة الدالّة على بطلان الصوم بنيّة أنّه من شهر رمضان لا تنهض صارفةً لهذه الأخبار عن ظاهرها بالحمل على إرادة صومه بنيّة أنّه من شعبان ؛ لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ المتبادر من تلك الأخبار: نفي شرعية الإتيان به بقصد الوجوب على أنّه من صوم رمضان ، فلا ينافي ذلك جواز الإتيان به من باب الاحتياط قاصداً به امتثال الطلب الندبي المتأكّد المتعلّق به في هذه الأخبار.

وما في تلك الأخبار من الأمر بأن يصومه على أنّه من شعبان لم يقصد به إثبات اعتبار شرط تعبّدي في صحّة صومه ، وهو إيقاعه بهذا العنوان وإن لم يكن داعيه في الواقع إلّا الاحتياط في صوم رمضان ، كما هو مورد الخبرين الأخيرين اللذين ورد فيهما الأمر بالإفطار مع الصحو ، والصوم مع الغيم ، بل المقصود به بيان وجه عمله الذي يقع عليه فعله في مرحلة الظاهر بحيث لا يتحقّق معه قصد التشريع.

ولذا صرّح غير واحد بأنّه لو نوى القضاء أو النذر ونحوه ، كان كما لو نوى به صوم شعبان مجزياً عن صوم رمضان ﴿إذا انكشف أنّه منه﴾ فليس قصد كونه من شعبان من الخصوصيات المعتبرة في صحّة صوم هذا اليوم ، وإنّما المعتبر فيه الإتيان به على وجه سائغ غير منهي عنه ، كما يكشف عن ذلك : قوله عليه السلام في خبر الزهري المتقدّم[1] ، بعد أن سئل عن أنّه كيف يجزي صوم تطوّع عن فريضة؟ : لو أنّ رجلاً صام يوماً من شهر رمضان تطوّعاً وهو لا يعلم أنّه من شهر رمضان ثمّ علم بذلك لأجزأ عنه . لأنّ الفرض إنّما وقع على اليوم بعينه

---

(١) تقدّم في صفحة ٣٣٧.

فإنّه يدلّ على أنّ ماهيّة الواجب التي يسقط بها طلبه إنّما هي صوم ذلك اليوم بعينه، فمتى حصل سقط أمره، ووقع قصد كونه تطوّعاً أو كونه من صوم شعبانٍ لغواً غير مُخلٍّ في صحّة عمله.

فما في صدر الحديث من الأمر بأن ينوي ليلة الشكّ أنّه صائم من شعبان إنّما هو لتصحيح قصده، لا لاعتبار هذا القصد بخصوصه في ماهيّة صوم ذلك اليوم، كما لا يخفى على المتأمّل.

هذا، مع أنّ إثبات مثل هذا الشرط تعبّداً في ماهيّة صوم يوم الشكّ بمثل هذه الأخبار التي قد يغلب على الظنّ كونها مشوبةً بالتقية في مقابل الأخبار المستفيضة الآمرة بصوم يوم الشكّ، التي لا ينسبق إلى الذهن منها إلّا إرادة اختياره لغايته المرسوخة في النفس، الباعثة له على اختيار الفعل، وهو: قصد إطاعة أمره الواقعي المعلوم عند الله، المردّد عنده بين كونه استحبابياً لكون اليوم من شعبان، أو وجوبياً لكونه من رمضان، أو بداعي الاحتياط في صوم رمضان بعد تسليم ظهورها في ذلك، في غاية الإشكال، خصوصاً بعد البناء على ما قوّيناه من أنّ الأشبه بالقواعد عدم اعتبار شيء في ماهيّة صوم رمضان عدا قصد القربة، وهي حاصلة في جميع هذه الفروض.

وإنّما التزمنا بالبطلان في ما لو صام يوم الشكّ على أنّه من رمضان تعبّداً بالأخبار الناهية عنه، كما عرفت، بل ربّما يؤيّد ذلك ما في نفس تلك الأخبار من تعليل المنع عن إيقاعه بهذا الوجه: بأنّه قد نهي الرجل أن ينفرد بصيامه، فإنّه يدلّ على أنّه لولا هذه الجهة، لكان مقتضى الأصل: صحّته.

ومن هنا قد يتخيّل أنّ النهي عنه لهذه الجهة غير مقتضية لفساده؛ لكونها جهة عارضية خارجة عن حقيقة المأمور به.

ولكن يدفعه: أنّ المقصود بذلك هو النهي عن إيقاعه على هذا الوجه في اليوم الذي لا يلتزم فيه سائر الناس بصومه على أنّه من رمضان، فتلك الجهة العارضة من عوارضه المشخّصة المتّحدة معه وجوداً، فيمتنع استقلالها بالحرمة، كما هو واضح.

نعم لا يبعد أن يدّعى أنّ المنساق إلى الذهن من هذا النوع من النواهي في أخبار أهل البيت عليهم السلام، مع ما فيها من التعليل المناسب للكراهة: إنّما هو إرادة الكراهة، وهي غير مقتضية لبطلان العبادة، كما تقرّر ذلك في العبادات المكروهة، كالوضوء بالماء المسخّن بالشمس ونحوه، فالإنصاف: أنّ الجزم ببطلان الصوم في هذه الصورة أيضاً لا يخلو عن إشكال، والله العالم.

﴿و﴾ قد ظهر بما قرّرناه: أنّه ﴿لو صام﴾ يوم الشكّ ﴿على أنّه إن كان من رمضان، كان واجباً، وإلّا كان مندوباً﴾ أنّ الأصحّ هو ما ﴿قيل﴾ من أنّه يصحّ صومه و﴿يجزئ﴾ عن رمضان إذا انكشف أنّه منه، كما نقل عن الشيخ في الخلاف والمبسوط والعماني وابن حمزة والفاضل في المختلف والشهيد في جملة من كتبه[1]؛ لما أشرنا إليه من أنّ هذا هو وجهه الواقعي الذي يبعث المكلّف غالباً على اختيار صوم هذا اليوم متقرّباً بإطاعة أمره الواقعي المعيّن عند الله، المردّد عنده بين الأمرين، فيمتنع أن لا يكون مجزياً.

وما يقال من أنّ حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب، كما يكشف عن ذلك اختلاف أحكامها، فإذا لم يعيّن حقيقة أحدهما

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢١٢، وراجع: الخلاف ٢:١٧٩، المسألة ٢١، والمبسوط ١:٢٧٧، والوسيلة:١٤٠، والمختلف:٢١٥، والبيان:٢٢٥، والدروس ١:٢٦٧.

في النيّة التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به ، لم يقع عن أحدهما ، مدفوع : بأنّ ما نحن فيه ليس من قبيل تعلّق القصد بجنس العبادة ناوياً به وقوعه امتثالاً لشيء من الأوامر المتعلّقة بأنواعه على سبيل الترديد ؛ كي ينافيه اعتبار استحضار حقيقة الفعل المأمور به في القصد ؛ إذ القصد متعلّق بصوم هذا اليوم الذي هو فرد من أحد النوعين اللذين تعلّق بأحدهما أمر وجوبي وبالآخر ندبي ، فهو كما لو أمره بإكرام كلّ عالم دخل داره وجوباً ، وكلّ شاعر ندباً ، فدخل داره شخص عُلم إجمالاً بأنّه إمّا عالم أو شاعر ، فأكرمه قاصداً به إطاعة أمره الواقعي المردّد عنده بين الأمرين ، كما هو واضح.

﴿ و ﴾ قد ظهر بذلك ضعف ما ﴿ قيل ﴾ بل لعلّه المشهور من أنّه ﴿ لا يجزئ ، وعليه الإعادة ، و ﴾ لكن لو اعتبرنا معرفة الوجه لدى التمكّن منه ولو بطريق ظاهري ، كان هذا ﴿ هو الأشبه ﴾.

ولكنك قد عرفت في محلّه أنّه خلاف التحقيق.

﴿ ولو أصبح ﴾ في يوم الشك ﴿ بنيّة الإفطار ثمّ بان أنّه من الشهر جدّد النيّة ﴾ في ما بينه وبين الزوال إذا كان لم يفعل ما يقتضي الإفطار ﴿ واجتزأ به ﴾ كما تقدّم تحقيقه في صدر الكتاب.

﴿ فإن كان ذلك بعد الزوال أمسك ﴾ وجوباً بقية النهار ﴿ وعليه القضاء ﴾.

أمّا وجوب القضاء : فلفوات الصوم ، كما صرّح به شيخنا المرتضى رحمه الله.

ثمّ قال : وأمّا وجوب الإمساك : فهو المشهور ، بل عن الخلاف : الإجماع عليه ، وعن المنتهى والتذكرة : نسبة الخلاف إلى عطاء وأحمد ، وأنّه لم يقل به غيرهما ، ولم أجد عليه دليلاً ظاهراً. والتمسّك بقاعدة

الميسور لا يخفى ما فيه[١]. انتهى.

أقول: ويمكن الاستدلال له: بفحوى ما روي أنّ ليلة الشكّ أصبح الناس فجاء أعرابي فشهد برؤية الهلال، فأمر النبي صلّى الله عليه وآله منادياً ينادي: كلّ مَن لم يأكل فليصم، ومن أكل فليمسك[٢] المنجبر ضعفه بما عرفت، وباشتهاره في حدّ ذاته بين الأصحاب، واعتمادهم عليه في كتبهم الاستدلالية، فليتأمّل.

وفي المسالك قال في شرح العبارة: الإمساك هنا على سبيل الوجوب، ويجب فيه النيّة، ولو أفطره وجب عليه الكفّارة؛ إذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى إسقاطه القضاء[٣]. انتهى.

أقول: لا يبعد أن تكون هذه الأحكام بأسرها لديه مبنيّة على ما اختاره في مسألة ما لو جدّد النيّة في أثناء النهار،حيث اختار في تلك المسألة أنّه لو جدّدها قبل الزوال، حكم له بالصوم الصحيح المثاب عليه من أوّل النهار، ولو جدّدها بعد الزوال، حكم له بالصوم الصحيح الشرعي المثاب عليه من الوقت الذي نواه[٤]؛ ولم يفرّق في ذلك بين الواجب والمندوب، فيدلّ حينئذ على وجوبه وعلى وجوب القصد معه والكفّارة بإفطاره: الأدلّة الدالّة عليها في صيام شهر رمضان.

وانصراف أدلّة الوجوب أو الكفّارة عن صوم بعض اليوم بعد فرض كونه صوماً شرعيّاً إن سلّم فبدوي غير مُضرّ، ولكن لا يسقط به

(١) كتاب الصوم: ٥٨٥، وراجع: الخلاف ٢: ٢٠٣، المسألة ٥٦، والمنتهى ٢: ٥٦١، وتذكرة الفقهاء ١: ٢٥٧.

(٢) أورده المحقّق الحلّي في المعتبر ٢: ٦٤٦.

(٣) مسالك الأفهام ١: ٦٨.

(٤) المصدر نفسه.

القضاء؛ لأنّ القضاء وجب على ترك صومه في مجموع اليوم على ما هو المتبادر من أدلّته ، فلا منافاة بينه وبين صحّة صومه في بعض اليوم ، وترتّب سائر أحكامه عليه.

ولكنك عرفت في ما سبق ضعف المبنى ، فيشكل حينئذ الالتزام بوجوب القصد معه ، إلّا أن نلتزم بأنّ الأصل في الواجب كونه تعبديّاً ، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه ، وهو خلاف التحقيق.

وأشكل منه: الالتزام بوجوب الكفّارة بإفطاره ، إلّا أن نقول: بأنّه من آثار إيجاد ذات المفطرات على وجه غير سائغ وإن لم يتحقّق الإفطار بها بالفعل ، وهو لا يخلو عن تأمّل ، وسيأتي تحقيقه في مسألة أنّه هل تتكرّر الكفّارة بتكرّر أسبابها في يوم واحد؟ إن شاء الله.

﴿فروع ثلاثة﴾:

﴿الأوّل:لو نوى الإفطار في يوم من﴾ شهر ﴿رمضان﴾ عصياناً ﴿ثم﴾ تاب و﴿جدّد﴾ النيّة ﴿قبل الزوال ، قيل: لا ينعقد ، وعليه القضاء﴾.

بل في المدارك : القول بعدم الانعقاد ووجوب القضاء هو المعروف من مذهب الأصحاب ،حتى أنّ العلّامة ـ رحمه الله ـ في المنتهى لم ينقل فيه خلافاً[1].

﴿و﴾ لكن يظهر ممّا حقّقناه عند التكلّم في مقدار امتداد وقت النية: أنّه ﴿لو قيل بانعقاده ، كان أشبه﴾ بالقواعد لولا الدليل على اعتبار تبييت النيّة.

ولكنك عرفت وجود الدليل عليه في العامد ، فلا يتّجه حينئذ هذا

---

(١) مدارك الأحكام ٦: ٣٩.

القول إلّا على تقدير كون العزم على الإفطار لعذرٍ،من نسيان أو مرض أو سفر ونحوه ، أو حصل له هذه النيّة في أثناء النهار مع كونها مسبوقةً بالعزم على الصوم من الليل.

ولكن الفرض الثاني يندرج في موضوع المسألة الآتية ، والأوّل بحسب الظاهر خلاف ما هو المفروض موضوعاً في هذه المسألة التي نسب[1] إلى المشهور القول بعدم الانعقاد ، بل لم ينقل الخلاف فيه صريحاً عن أحد ، فموضوع هذه المسألة بحسب الظاهر هو ما لو نوى الإفطار عصياناً من الليل ، فحينئذ ما اختاره هنا من القول بالانعقاد لما اعتبره سابقاً من وجوب تبييتها مستمرّاً على حكمها.

ولا يجدي في رفع هذا التنافي الالتزام بكفاية نيّة واحدة للشهر كلّه ؛ إذ لا أثر للنيّة السابقة بعد انتقاضها بنيّة الخلاف من الليل في صدق اسم التبييت ، كما هو واضح.

فظهر بما ذكرنا: أنّ القول الأوّل في ما هو محلّ الكلام هو الأقوى.

اللّهمّ إلّا أن يمنع اعتبار التبييت في الصوم ؛ نظراً إلى أنّ عمدة مستنده الإجماع ، فيشكل التعويل عليه بعد اختيار المصنّف هاهنا القول بالانعقاد ، وإشعار كلامه بكونه قولاً معروفاً بين الأصحاب ، فليتأمّل.

الفرع ﴿الثاني: لو عقد نيّة الصوم،ثمّ نوى الإفطار ولم يفطر،ثمّ جدّد النيّة ، كان صحيحاً﴾ لدى الأكثر، منهم: السيد والشيخ كما في الذخيرة[2] ، والمشهور كما في المدارك[3].

(١) الناسب هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٣:٤٧.

(٢) ذخيرة المعاد:٥١٦ ، وراجع: المبسوط ١:٢٧٨.

(٣) مدارك الأحكام ٦:٤٠.

وحكي[1] عن السيد في بعض رسائله ، وأبي الصلاح والعلّامة وولده والشهيدين والمحقّق الثاني: القول بالبطلان ؛ لعموم قوله: لا عمل إلّا بنيّة[2] الظاهر في وجوب تلبّس مجموعه بها،ومقتضى ذلك : وجوب تلبّس إمساك كلّ جزء من النهار بنيّة فعل الصوم امتثالاً لأمر الله ، كما هو الشأن في الصلاة والطهارات ونحوها من العبادات المركّبة.

ولكنك عرفت في باب الطهارة والصلاة: أنّه يكفي في اتّصاف الفعل المأمور به بوقوعه بجميع أجزائه عن نيّة الاستدامة الحكمية بالمعنى الذي عرفته في محلّه ، وعرفت في صدر الكتاب أنّه يكفي في تحققها في مثل الصوم ونحوه من العبادات المطلوب بها الترك بقاؤها في النفس شأناً على وجه لا ينافيه الغفلة والنوم وشبهه ، ولكن ينافيه رفع اليد عنها ونقضها بنيّة الخلاف ، فمتى نوى الإفطار في جزء من النهار، فقد أبطل حكم النيّة السابقة ، ووقع ذلك الجزء بلا نيّة ، فيفسد ذلك الجزء ، وبفساده يفسد الصوم ، فإنّه لا يتبعّض.

وقد ظهر بما ذكر: فساد مقايسته بالنوم أو الغفلة الحاصلة في أثناء النهار ، وكذا فساد الاستدلال للقول بالصحة: بحصر المفطرات في النصوص والفتاوى في ما عداه ؛ إذ الفساد ينشأ من الإخلال بالنيّة التي هي شرط في صحّة الصوم ، لا من حيث كون نيّة الإفطار من حيث هي كسائر المفطرات مبطلةً ، كي ينافيه حصر المفطرات في ما عداها.

---

(١) كما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٨٥ وراجع: رسائل الشريف المرتضى ٢:٣٥٦ ، والكافي في الفقه:١٨٤ ، والمختلف:٢١٥ ، وإيضاح الفوائد ١:٢٢٤ ، والبيان:٢٢٧ ، والدروس:٧٠ ، ومسالك الأفهام ١:٦٩ ، وجامع المقاصد ٣:٦١.

(٢) أمالي الطوسي ٢:٢٠٣.

ونظيره في الضعف: الاستدلال له: باستصحاب صحّة الصوم ؛ لأنّ صحّته المحرزة في ما مضى إنّما هي بالنسبة إلى أجزائه الماضية ، وهي غير مجدية في نفي اعتبار ما يشكّ في اعتباره بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة ، فالاستدلال باستصحاب الصحّة لدى الإخلال بما يشكّ في جزئيته أو شرطيته للعمل الذي يشكّ في صحّته فاسد.

نعم،له وجه صحّة في ما لو نشأ الشكّ في قادحيّة الطوارئ الحادثة في الأثناء بإرجاعه إلى أصالة عدم المانع على إشكال دفعناه في محلّه ، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل ، كما عرفت.

فظهر بما ذكرناه: أنّ القول بالفساد أشبه بالقواعد على تقدير تسليم كون الصوم كالصلاة والطهارات ونحوها من الأفعال الوجودية المركّبة التي يعتبر حصولها بجميع أجزائها عن قصد إطاعة أمرها.

ولكنّك عرفت في ما سبق عند التكلّم في مقدار امتداد وقت النيّة: أنّه لم يثبت كون الصوم كذلك.

فما ذهب إليه الأكثر من القول بالصحّة لو أخلّ بها في جزء منه ثمّ جدّدها بعده هو الأشبه.

وقد ظهر بما حقّقناه في ما سبق: وجه اعتبار تجديدها في ما بعد ، فراجع.

ثمّ إنّا لو قلنا بالبطلان بنيّة الإفطار ، فلا فرق بين إنشاء العزم على ترك الصوم المترتّب عليه ارتكاب المفطرات عند مشيته أو العزم على نقض صومه بتناول المفطرات في ما يستقبل ؛ إذ النيّة المعتبرة في باب العبادات هي القصد إلى فعل تلك العبادة بداعي الخروج عن عهدة التكليف بها ، فالقصد الذي يعتبر تحقّقه حال التلبّس بأجزاء العبادة حقيقةً أو حكماً إنّما هو هذه النيّة ، وهذا ممّا يمتنع اجتماعه مع العزم

على إبطال العمل ونقضه حدوثاً وبقاءً ، فكما يمتنع أن يجتمع في ابتداء الأخذ في صلاة الظهر -مثلاً- العزم على فعلها على وجه يطابق أمرها ، ويسقط به التكليف المتعلّق بها مع العزم على إبطالها في الركعة الثانية مثلاً ، فكذا يمتنع بقاؤه بعد حدوث العزم في الأثناء ، ولا يعقل أن تؤثّر تلك الإرادة السابقة المنتقضة بالعزم على إيجاد المبطل في انبعاث الأجزاء الجامعة مع هذا العزم عن تلك الإرادة ؛ كي يتوهّم أنّ المضادّة بين القصدين توجب ارتفاع نفس تلك الإرادة عند حدوث هذا العزم لا أثرها الذي نسمّيه بالاستدامة الحكمية التي اعتبروها في صحّة العبادة.

فما في الجواهر من التفصيل بين نيّة القطع التي هي بمعنى إنشاء رفع اليد عمّا تلبّس به من الصوم ، وبين نيّة القطع بمعنى العزم على ما يحصل به ذلك ، فجزم بالبطلان في الأوّل ؛ لخلوّ الزمان المزبور عن النيّة ، فيقع باطلاً ، وقوّى الصحّة في الثاني استصحاباً للصحّة السابقة التي لم يحصل ما ينافيها[1] ، لا يخلو عن نظر.

وقد تقدّم في باب الصلاة[2] أيضاً حكاية القول بهذا التفصيل عن بعض ، وأشرنا هناك أيضاً إلى ضعفه ؛ لاستحالة بقاء العزم على فعل عبادة امتثالاً لأمرها مع العزم على إبطالها ، وعدم إتمامها.

ولكن منع في الجواهر اعتبار بقاء هذا العزم حالَ التلبّس بأجزاء العبادة ، فقال: ودعوى كون المعتبر في الصحّة العزم في سائر الأزمنة على الامتثال بالصوم في سائر أوقات اليوم : لا نعرف لها مستنداً[3].

وفيه: أنّه لا يعتبر في صحّة شيء من العبادات عدا حصوله بقصد

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢١٥.

(٢) تقدم في كتاب الصلاة: ٢٣٥ (الطبعة الحجرية).

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٢١٥.

إطاعة الأمر به ، فإن توقّف صحّة الصوم ووقوعه بهذا الوجه على استدامة هذا القصد حقيقةً أو حكماً في سائر أوقات اليوم فهو ، وإلّا فلا يتوقّف على قصد آخر وراءه جزماً ، كي يتّجه به التفصيل المزبور.

والحاصل: أنّا إن قلنا بكون نيّة الإفطار مفسدةً فإنّما هو لكونها منافيةً لاستمرار النيّة التي اعتبروه في سائر العبادات ، ولا فرق في ذلك بين الفرضين ، كما عرفت.

نعم ،لو فرض حصول قصد الإفطار على وجه لا يناقض تلك النيّة ، كما لو كان مبنيّاً على تقدير ، ولم نعتبر الجزم في النيّة ، أو كان مبنيّاً على اعتقاد زوال حكم تلك النيّة لأمر آخر ، أو على التردّد في زواله وبقائه ، كما لو نوى الإفطار لحدوث اعتقاد أنّ اليوم من شوّال ، أو لحدوث اعتقاد فساد صومه بسبب آخر ، أو تردّد في الإفطار لأجل التردّد في صحّته من جهة من الجهات ، ثمّ انكشف الخلاف ، لم يقدح شيء من ذلك في صحّة صومه.

أمّا الأوّل: فواضح.

وأمّا ما عداه: فلأنّه لدى التحليل لم يرفع اليد عن عزمه على الصوم ، بل هو باقٍ على ذلك العزم على تقدير صحّة صومه ، ولكنه حيث يرى مخالفة هذا التقدير للواقع ، ينوي الإفطار لذلك ، أو يتردّد فيه لتردّده في الصحّة ، ولا عبرة بهذا العزم الطارئ الناشئ عن مبنى مخالف للواقع ، بل العبرة بالقصد الأوّلي الباقي في النفس شأناً ، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في باب الصلاة في توجيه:أنّ الصلاة على ما افتتحت ، وأنّها لو نوى الفريضة فزعم في الأثناء كونها تطوّعاً ، فأتمّها بنيّة التطوّع ، وقعت فريضةً ، وكذا عكسه ، فراجع.

ولو تردّد في الإفطار ، ارتفع عزمه على الصوم ، فإنّ العزم ينافي

التردّد.

ولكن لو قيل ببقاء حكمه ما لم يعزم على الإفطار، لكان وجيهاً، كما يعرف وجهه ممّا بيّنّاه فارقاً بين الاستدامة الحكمية المعتبرة في الصوم وفي غيره من العبادات الوجودية المتوقّفة على علّة حقيقية موجدة لها، فراجع.

الفرع ﴿الثالث: نيّة الصبي المميّز صحيحة﴾ أي غير ملغاة شرعاً، كي لا يترتّب عليها أثرها، ويكون فعله الصادر عن قصد ملحقاً بفعل البهائم والمجانين شرعاً.

وما ورد من أنّ عمده خطأ[1]؛ إنّما هي في ما يترتّب عليه المؤاخذة والعقوبة، لا مطلقاً حتى في ما يعود نفعه إليه.

ومن هنا قد يقوى في النظر: صحّة التقاطه وحيازته، بل اتّهابه وقبضه للعين الموهوبة، وقبوله للوصية ونحوها، إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه.

﴿وصومه شرعي﴾ لا تمريني محض، وكذا سائر عباداته؛ إذ لا مقتضي لصرف أدلّتها عنه بعد ما أشرنا إليه من صحّة نيّته وعدم كون أفعاله الاختيارية ملحقةً بفعل البهائم والمجانين؛ كي يقتضي ذلك صرفها عنه.

وحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم[2] أيضاً غير مقتضٍ لذلك؛ إذ المتبادر منه ليس إلّا القلم الذي يصحّ بالنسبة إليه إطلاق اسم الرفع، وهو ليس إلّا القلم الذي يوقعه في الكلفة، لا القلم الذي

---

(١) التهذيب ١٠: ٢٣٣/٥٤، الوسائل: الباب ١١ من أبواب العاقلة، الحديث ٣.

(٢) الخصال: ٩٣/٤٠، الوسائل: الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

ينفعه ، فلو ورد: أنّ من صلّى ركعتين فله كذا وكذا من الأجر ، أو: من صام يوم كذا وجبت له الجنّة ، لا يصدق على تخصيصه بما عدا الصبي أنّه رفع عنه هذا القلم ، بل يصدق عليه: أنّه لم يوضع له.

فمن هنا يظهر أنّه لا حكومة لمثل هذا الحديث على أدلّة المستحبات أصلاً.

نعم ،له الحكومة على أدلّة التكاليف بمعنى أنّه يفهم منه إجمالاً عدم تنجّزها عليه ، وأمّا أنّه غير مراد بها رأساً فيشكل استفادته منه ، إذ المراد برفع القلم عنه :إمّا قلم المؤاخذة ، بمعنى أنّ ما يصدر منه من مخالفة الأحكام الشرعية من ترك الواجبات وفعل المحرّمات لا يكتب عليه ، نظير ما ورد في شأن بعض الأيّام المتبرّكة أنّه رفع فيها القلم[1] ، حيث إنّ المتبادر منها إرادة أنّ الناس لا يؤاخذون بما يصدر منهم في هذه الأيام من المعاصي ، وقضية ذلك: كونه مشمولاً لأدلّة التكاليف ، ولكنه لا يؤاخذ بمخالفتها ، فهو غير ملزم بها شرعاً ، بل يجوز له مخالفتها ، فتكون الواجبات مستحبةً في حقّه.

ولا يلزم من ذلك استعمال الأمر بإقامة الصلاة أو الصوم ونحوه في معنيين كما أوضحناه في كتاب الصلاة في توجيه موثّقة ابن بكير ، الواردة في الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه[2] ؛ فراجع.

أو أنّ المراد برفع القلم: قلم التكاليف التي يترتّب على مخالفتها المؤاخذة ، فمعنى رفع القلم عنه: أنّه خصّصت التكاليف بما عداه ، ولم

---

(١) راجع: بحار الأنوار:٩٨/٣٥٣.

(٢) راجع بشأن الحديث: الكافي ٣:٣٩٧/١ ، والتهذيب ٢:٢٠٩/٨١٨ ، والاستبصار ١:٣٨٣/١٤٥٤ ، والوسائل : الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي ، الحديث ١.

يوضع علي الصبي ، وإطلاق الرفع عليه بلحاظ ما فيها من شأنية الوضع على الجميع ، فعلى هذا يكون الصبي خارجاً عن موضوع أدلّة التكاليف ، ولكن يفهم مشروعيتها له ، واستحباب قيامه بوظيفتها بتنقيح المناط بالروايات الواردة في بيان فوائدها ومطلوبية ذاتها من حيث هي ومن أمر الولي ببعثه على امتثالها ، بل من نفس حديث الرفع المشعر بقيام المقتضي ، وكون الرفع من باب التوسعة والامتنان.

هذا ، مع إمكان إتمام القول فيه بعدم القول بالفصل بين الواجب والمستحب إن تمّ ، فليتأمّل.



الركن ﴿الثاني: ما يمسك عنه الصائم، وفيه مقاصد﴾

المقصد ﴿الأوّل: [ما يجب الإمساك عنه]﴾[1].

﴿يجب الإمساك عن كلّ مأكول، معتاداً كان كالخبز والفواكه، أو غير معتاد كالحصى والبَرَد، وعن كلّ مشروب ولو لم يكن معتاداً كمياه الأنوار[2] وعصارة الأشجار﴾.

أمّا تحريم المعتاد من كلّ مأكول ومشروب إجمالاً: فهو من الضروريات، فضلاً عن دعوى إجماع العلماء عليه، وشهادة الكتاب والسنّة به.

وأمّا غير المعتاد منها: فكذلك على المشهور، بل عن الغنية والسرائر وظاهر المنتهى وغيره: دعوى الإجماع عليه[3]، بل عن الناصرية والخلاف: دعوى الإجماع من جميع العلماء، إلّا النادر من المخالفين.

قال السيد في ما حكي عن ناصرياته: لا خلاف في ما يصل إلى جوف الصائم من جهة فه إذا اعتمده، فإنّه يفطره مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب، وإنّما خالف في ذلك الحسن بن صالح، ونحوه

---

(١) ما بين المعقوفتين من الشرائع.

(٢) أنوار جمع نَوْر، يعني أزهار النباتات والأشجار.

(٣) كما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ٥٧٠، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٩، والسرائر ١: ٣٧٧.

روي عن أبي طلحة ، والإجماع متقدّم ومتأخّر عن هذا الخلاف[1]. انتهى.

وعن الخلاف: دعوى إجماع المسلمين على أنّ أكْل البَرَد مُفطر، وحكم بانقراض المخالف[2].

وعن المنتهى أيضاً: دعوى إجماع المسلمين إلّا الحسن بن صالح وأبا طلحة الأنصاريّ أنّه كان يأكل البرد ، ويقول: إنّه ليس بطعام ولا شراب[3].

وحكي عن السيد في بعض كتبه أنّه قال: إنّ ابتلاع غير المعتاد كالحصاة ونحوها لا يفسد الصوم[4].

وعن المختلف حكايته عن ابن الجنيد[5] أيضاً.

واستدلّ لهما: بأن تحريم الأكل والشرب إنّما ينصرف إلى المعتاد؛ لأنّه المتعارف ، فيبقى الباقي على أصل الإباحة.

ثمّ أجاب عنه: بالمنع عن تناوله المعتاد خاصة ، بل يتناول المعتاد وغيره.

وفي المدارك بعد أن نقل عن المختلف هذا الاستدلال وجوابه ، قال: ولا بأس به إذا صدق على ما تناوله اسم الأكل والشرب[6].

أقول: وربما يستشعر من كلامه الميل إلى الجواز بمنع صدق الأكل

(١) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٧٠ ، وراجع: المسائل الناصرية (الجوامع الفقهية):٢٤٢ ، المسألة ١٢٩.

(٢) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٧٠ ، وراجع: الخلاف ٢:٢١٣ ، المسألة ٧٢.

(٣) كما في كتاب الخمس للشيخ الأنصاري:٥٧٠ ، وراجع: منتهى المطلب ٢:٥٦٣.

(٤) حكاه عنه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة:٢١٦ ، وكما في مدارك الأحكام ٦:٤٣.

(٥) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٤٣ ، وراجع: مختلف الشيعة:٢١٦.

(٦) مدارك الأحكام ٦:٤٣.

والشرب على مثله ؛ لانصرافهما عنه.

وكيف كان ، فالذي يمكن أن يكون مستنداً للقول بالجواز: إمّا منع صدق الأكل والشرب حقيقةً على مثله ، وكونه بمنزلة إيصال شيء إلى الجوف من غير جهة الفم ، فلا يختلف الحال حينئذ بين قليله وكثيره ، وبين كونه من المعتاد أو من غيره.

وهذا كما تراه كاد أن يكون مصادماً للضرورة عرفاً وشرعاً.

أو دعوى انصراف النهي عن الأكل والشرب إلى ما من شأنه أن يستعمل في الأكل والشرب في العرف والعادة ، كما أنّ المتبادر منهما ذلك في ما لو وقعا في حيّز الأمر.

وفيه: منع الانصراف إن أُريد بالنسبة إلى متعلّق الأكل والشرب ؛ لأنّه غير مذكور في الكلام حتى يدّعى فيه الانصراف ، بل حذفه يكشف عن عدم ملحوظيّة شيء بخصوصه ، وإناطة الحكم بماهيّة الأكل والشرب بأيّ شيء حصلت ، كقولنا: زيد يعطي ويمنع.

وإن أُريد بالنسبة إلى نفس الأكل والشرب ، بدعوى: أنّ المتبادر إرادة القسم المتعارف منهما وهو: ما إذا تعلّقا بما يتعارف أكله وشربه ، كانصراف إطلاق الغسل إلى الغسل بالماء ؛ ففيه: أنّ انصرافهما حينئذ عن غير المتعارف منهما من حيث ذات الأكل والشرب كمّاً وكيفاً أولى من انصرافهما عن غير المتعارف منهما من حيث المتعلّق. مع أنّ هذا ممّا لم يقل به أحد من المسلمين. فهذا يكشف عن أنّ الحكم بالاجتناب متعلّق بطبيعة الأكل والشرب من حيث هي.

مضافاً: إلى فحوى ما سيجيء من الإفطار بإيصال الغبار مطلقاً أو خصوص الغليظ منه ، مع قضاء سيرة المسلمين لمنافاة مطلق الأكل والشرب للصوم ، فلا ينبغي الارتياب فيه.

ولا ينافيه عموم صحيحة محمد بن مسلم ، قال: سمعت أبا جعفر -عليه السلام- يقول: لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء. هكذا روي عن الفقيه[١] وموضع من التهذيب[٢].

وعن موضعين آخرين منه بسندين آخرين بلفظ: «ثلاث خصال»[٣] إذ الظاهر أنّ المراد بالطعام والشراب مطلق الأكل والشرب ، لا ما ينصرف إليه إطلاق اسم الطعام والشراب.

كما يؤيّد ذلك: أنّ المقصود بالحصر في مثل هذه الروايات: الاحتراز عن سائر الأشياء التي يتوهّم منافاتها للصوم ، لا مطلقاً بحيث يعمّ بعض مصاديق الأكل ، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير: الصيام من الطعام والشراب ، والإنسان ينبغي له أن يحفظ لسانه عن اللغو والباطل في رمضان وغيره[٤].

والحاصل: أنّه لا يفهم من مثل هذه الأخبار ما ينافي تعلّق الحكم بالاجتناب بطبيعة الأكل والشرب من حيث هي.

نعم، قد يوهمه خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه: أنّ عليّاً عليه السلام سئل عن الذباب يدخل حلق الصائم ، قال: ليس عليه قضاء لأنّه ليس بطعام[٥] لحيث إنّ المتبادر

---

(١) الفقيه ٢: ٦٧/ ٢٧٦.

(٢) التهذيب ٤: ٣١٨/ ٩٧١.

(٣) التهذيب ٤: ١٨٩/ ٥٣٥ و٢٠٢/ ٥٨٤.

(٤) التهذيب ٤: ١٨٩/ ٥٣٤ ، الوسائل: الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٥) الكافي ٤: ١١٥/ ٢ ، التهذيب ٤: ٣٢٣/ ٩٩٤ ، الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

منه إرادة نفي البأس عنه لعدم كونه ممّا يؤكل.

ولكن الظاهر عدم إرادة هذا المعنى منه، ولذا لا يفهم منه أنّه لو أكل الذباب اختياراً حتى شبع لا يبطل بذلك صومه، بل المراد به أنّه في مثل الفرض ليس بطعام، يعني لا يسمّى أكلاً، نظير ما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور من تعليل نفي البأس عن الاكتحال: بأنه ليس بطعام[1]، إذ الظاهر أنّ المراد به أنّ الاكتحال ليس أكلاً، لا أنّ الكحل ليس من جنس المأكول، وإلّا لفهم منه فساد الصوم في ما لو اكتحل بدقيق ونحوه ممّا هو ممّا يؤكل، مع أنّه لا يفهم منه ذلك، بل يفهم عدمه.

ولو سلّم ظهور مثل هذه الأخبار في نفي البأس عن أكل ما لا يعتاد أكله، فلا ينبغي الالتفات إليه بعد شذوذ القول به على تقدير تحقّقه في مقابل ما عرفت، والله العالم.

﴿و﴾ يجب أيضاً الإمساك ﴿عن الجماع﴾ المتحقق بإدخال الحشفة أو قدرها من مقطوع الذكر، كما تقدّم البحث عنه في مبحث غسل الجنابة وإن لم ينزل ﴿في القُبُل﴾ للمرأة ﴿إجماعاً﴾ كما صرّح به غير واحد، ويدلّ عليه: ظاهر الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب: فقوله تعالى: «أُحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هنّ لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهنّ علم الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهنّ وابتغوا ما كتب الله لكم وكُلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود

---

(١) التهذيب ٤:٢٥٨/٧٦٦، الاستبصار ٢:٨٩/٢٧٩، الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.

من الفجر ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله» الآية[١] ؛ فإنّ ظاهرها بل كاد أن يكون صريحها: وجوب الإمساك في اليوم بعد طلوع الفجر عن جميع المذكورات التي أحلّها الله تعالى في الليل ، وهي: مباشرة النساء والأكل والشرب.

وفي تفريع قوله تعالى: «فالآن باشروهنّ» على ما قبله إشعار بكونه محظوراً في صدر الإسلام ، وقد منّ الله تعالى على المسلمين بأن وضع عنهم هذا التكليف ، وأحلّه لهم ليلة الصيام ، وقد وقع التصريح بذلك في بعض الأخبار الواردة في بيان سبب نزول الآية:

مثل ما عن علي بن إبراهيم في تفسيره مرفوعاً قال: قال الصادق -عليه السلام-: كان النكاح والأكل محرّمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم ، يعني كلّ مَن صلّى العشاء ونام ولم يفطر ثمّ انتبه ، حرم عليه الإفطار ، وكان النكاح حراماً بالليل والنهار في شهر رمضان ، وكان رجل من أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله ، يقال له : خوّات بن جبير أخو عبد الله بن جبير ، شيخاً كبيراً ضعيفاً ، وكان صائماً ، فأبطأت عليه امرأته ، فنام قبل أن يفطر ، فلمّا انتبه قال لأهله: قد حرم عليّ الأكل في هذه الليلة ، فلمّا أصبح حضر حفر الخندق فأُغمي عليه ، فرآه رسول الله صلّى الله عليه وآله ، فرقّ له ، وكان قوم من الشبّان ينكحون بالليل سرّاً في شهر رمضان ، فأنزل الله: «أُحلّ لكم ليلة الصيام»[٢].

وعن السيد المرتضى -قدّس سرّه- في رسالة المحكم والمتشابه عن

---

(١) البقرة ٢: ١٨٧.

(٢) تفسير القمي ١: ٦٦.

تفسير النعماني بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام نحوه[١].

وعن الكشّاف والبيضاوي أنّه كان في أوّل فرض الصوم إذا أمسى الرجل حلّ الأكل والشرب والجماع إلى أن يصلّي العشاء الآخرة أو يرقد، فإذا صلّاها أو رقد ولم يفطر، حرم عليه ذلك إلى القابلة، ثمّ إنّ عمر واقع أهله بعد صلاة العشاء الآخرة، فلمّا اغتسل لام نفسه، فأتى النبي صلّى الله عليه وآله، واعتذر إليه من نفسه، وأخبره بما فعل، فقال ـ صلّى الله عليه وآله ـ: ما كنت جديراً بذلك يا عمر، فقام رجال فاعترفوا بما كانوا صنعوا بعد العشاء، فنزلت الآية[٢].

وما في هذين التفسيرين من حلّيته أوّل الليل قبل النوم والصلاة مخالف لظاهر الخبر المروي عن الإمام ـ عليه السلام ـ وإن كان يوهمه صدره، وكيف كان، فالآية ولو بمعونة ما ورد في تفسيرها نصٌّ في المدّعى.

وأمّا السنّة: فمنها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ يقول: لا يضرّ الصائم إذا اجتنب أربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء[٣] إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي ستمرّ عليك عند التعرّض لأحكامه إن شاء الله.

﴿و﴾ عن الجماع ﴿في دُبُر المرأة﴾.

أمّا مع الإنزال فممّا لا شبهة فيه، بل لا خلاف فيه بين العلماء،

---

(١) الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤، والحدائق الناضرة ١٣: ١٠٧.

(٢) زبدة البيان في آيات الأحكام: ١٦٩، الكشاف ١: ٢٢٩ وتفسير البيضاوي ١: ١٧١-١٧٢.

(٣) التهذيب ٤: ٣١٨/٩٧١، الفقيه ٢: ٦٧/٢٧٦، الوسائل: الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

كما صرّح به بعض[(١)].

ويشهد له: فحوى ما سيأتي من الإفطار بالإنزال بغير الوطء.

وأمّا بدونه فكذلك ﴿على الأظهر﴾ الأشهر، بل المشهور كما في الجواهر[(٢)]، بل عن الخلاف والوسيلة: الإجماع عليه[(٣)].

وعن المعتبر: أنه أشهر الروايتين[(٤)]. وعن الغنية: الإجماع على الفساد بالجنابة عمداً، فيدخل فيه الجماع في دبر المرأة[(٥)]، كما عرفته في مبحث الجنابة.

ويدلّ على المدّعى: عموم الآية[(٦)] والصحيحة المتقدّمة[(٧)] الدالّة على وجوب الاجتناب عن مباشرة النساء، التي يكتّى بها في مثل هذه الموارد عن نكاحهنّ، كلفظ: «إتيان الأهل» ونحوه من الكنايات الواردة في الأخبار الآتية.

وصحيحة عبدالرحمٰن بن الحجّاج، قال: سألت أبا عبدالله ـعليه السلامـ عن الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتّى يمني، قال: عليه من الكفّارة مثل ما على الذي يجامع[(٨)].

---

(١) العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٤٤.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٢٢٠.

(٣) حكاه صاحب الرياض فيها ١: ٣٠٤، وراجع: الخلاف ٢: ١٩٠، المسألة ٤١، والوسيلة: ١٤٢.

(٤) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم: ٥٧١، وراجع: المعتبر ٢: ٦٥٤.

(٥) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم: ٥٧١، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٩.

(٦) البقرة ٢: ١٨٧.

(٧) تقدّمت في صفحة ٣٦٩.

(٨) الكافي ٤: ١٠٢/٤، التهذيب ٤: ٢٠٦/٥٩٧، الاستبصار ٢: ٨١/٢٤٧، الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

وصحيحته الأُخرى عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: سألته عن رجل عبث بامرأته وهو محرم من غير جماع ، أو فعل ذلك في شهر رمضان ، فقال: عليهما من الكفّارة مثل ما على الذي يجامع[1].

ومرسلة حفص بن سوقة عن أبي عبدالله عليه السلام ، في الرجل يلاعب أهله أو جاريته في قضاء شهر رمضان ، فيسبقه الماء فينزل ، قال: عليه من الكفّارة مثل ما على الذي جامع في شهر رمضان[2].

ومضمرة سماعة قال: سألته عن رجل أتى أهله في رمضان متعمّداً فقال: عليه عتق رقبة وإطعام ستين مسكيناً وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم ، وأنّى له مثل ذلك اليوم[3].

ورواية عبدالسلام بن صالح الهروي ، الآتية[4] ، إلى غير ذلك من الأخبار التي وقع فيها الحكم معلّقاً على عنوان النكاح أو الوطء أو إصابة الأهل ونحوها من العناوين الصادقة على الوطء في الدبر.

وانصراف مثل هذه الأخبار إلى الوطء الموجبة للإنزال أو خصوص الوطء في القُبُل إن سلّم فبدوي يزول بعد الالتفات إلى سببية نفس الجماع من حيث هو للجنابة والإفطار في الجملة ، وأنّ الدبر أحد المأتيين اللذين رتّب الشارع عليهما أحكام الجماع.

كما يشهد له: مرسلة حفص بن سوقة ، قال: سألت أبا عبدالله

---

(١) التهذيب ٥:٣٢٧/١١٢٤ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٢) الكافي ٤:١٠٣/٧ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ٤:٢٠٨/٦٠٤ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١٣.

(٤) تأتي في صفحة ٣٧٣.

عليه السلام ، عن الرجل يأتي أهله من خلفها ، قال: هو أحد المأتيين فيه الغسل[١].

فإنّها كالنصّ في أنّ الأحكام الثابتة للجماع تترتّب على الوطء في الدبر أيضاً ، لأنّه أحد فرديه.

﴿ و ﴾ من هنا يعلم أنّه ﴿ يُفسد صوم المرأة ﴾ أيضاً ؛ إذ الجماع موجب لفساد صوم الطرفين ، لا خصوص الرجل ، بلا خلاف في ذلك ولا إشكال ، كما سيتّضح لك ذلك في مبحث الكفّارات.

ولا يصلح لمعارضة المرسلة المعتضدة بغيرها ممّا عرفت: مرفوعة أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام ، في الرجل يأتي المرأة في دُبُرها وهي صائمة ، قال: لا ينقض صومها وليس عليها غسل[٢].

ومرسلة علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ :إذا أتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل[٣].

ومرفوعة البرقي ، النافية للغسل عليهما ما لم ينزل ، ووجوبه عليه دونها مع الإنزال[٤].

لقصورها عن المكافئة بعد شذوذها وإعراض الأصحاب عنها ، كما تقدّمت الإشارة إليه في محلّه.

---

(١) التهذيب ٧:٤١٤/١٦٥٨ ، الاستبصار ٣:٢٤٣/٨٦٨ ، الوسائل : الباب ١٢ من أبواب الجنابة ، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٤:٣١٩/٩٧٥ ، الوسائل : الباب ١٢ من أبواب الجنابة ، الحديث ٣.

(٣) التهذيب ٤:٣١٩/٩٧٧ و٧:٤٦٠/١٨٤٣ ، الوسائل : الباب ١٢ من أبواب الجنابة ذيل الحديث ٣.

(٤) الكافي ٣:٤٧/٨ ، التهذيب ١:١٢٥/٣٣٦ ، الاستبصار ١:١١٢/٣٧١ ، الوسائل : الباب ١٢ من أبواب الجنابة ، الحديث ٢.

﴿وفي فساد الصوم بوطء الغلام والدابّة تردّد وإن حرم ، وكذا القول في فساد صوم الموطوء﴾ ينشأ من دعوى الشيخ في الخلاف: الإجماع عليه،حيث حكي[١] عنه أنّه قال: إذا أدخل ذكره في دبر امرأة أو غلام ، كان عليه القضاء والكفّارة. دليلنا: إجماع الفرقة وطريقة الاحتياط.

ثمّ قال: إذا أتى بهيمة فأمنى ، كان عليه القضاء والكفّارة ، فإن أولج ولم ينزل فليس لأصحابنا فيه نصّ ، لكن مقتضى المذهب: أنّ عليه القضاء ؛ لأنّه لا خلاف فيه ، وأمّا الكفّارة فلا تلزمه ؛ لأنّ الأصل براءة الذمة ، وليس في وجوبها دلالة.

ولعلّ مراده بعدم النصّ فيه لأصحابنا: الرواية ، لا عدم تصريحهم بحكمه ، وإلّا ينافيه ذيل عبارته من نفي الخلاف فيه ، كما هو واضح.

ويؤيّده إطلاق لفظ «الجماع» و «النكاح» في بعض[٢] الأخبار الدالّة على سببيته لفساد الصوم.

ودعوى انصرافها إلى الجماع في فرج المرأة وإن كانت وجيهةً في أغلبها ، ولكنها قابلة للمنع بالنسبة إلى بعض منها.

مثل: خبر عبد السلام بن صالح الهروي قال: قلت للرضا ـعليه السلام ـ: يابن رسول الله قد روي عن آبائك ـعليهم السلام ـ في مَن جامع في شهر رمضان وأفطر فيه: ثلاث كفارات. وروي عنهم أيضاً: كفّارة واحدة ؛ فبأيّ الحديثين نأخذ؟ قال: بهما جميعاً ، متى

---

(١) حكاه عنه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة:٢١٦ والبحراني في الحدائق الناضرة ١٣:١١٠ ، وراجع: الخلاف ٢:١٩٠ و١٩١ ، المسألتان ٤١ و٤٢.

(٢) راجع: الوسائل : الباب ١١ و١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢ و٣.

جامع الرجل حراماً أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفّارات: عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً، وقضاء ذلك اليوم، وإن كان نكح حلالاً أو أفطر على حلال، فعليه كفّارة واحدة، وإن كان ناسياً فلا شيء عليه[١].

ومن عدم حجّيّة نقل الإجماع خصوصاً مع عدم صراحة كلام الشيخ فيه بالنسبة إلى وطء البهيمة، ولا سيّما مع معروفية الخلاف فيه حتى من الشيخ في مبسوطه حيث حكي[٢] عنه التردّد في الفساد بالوطء في دبر المرأة، فضلاً عن غيرها وإن جعل الفساد أحوط.

وأمّا ما دلّ على حصول الإفطار بالجماع والنكاح فهي: إمّا واردة في خصوص مباشرة النساء، أو منصرفة إليها.

نعم، منع الانصراف في الخبر المزبور بالنسبة إلى النكاح المحرّم لعلّه في محلّه، إلّا أنّ هذه الرواية لورودها في مقام بيان التفصيل بين الحلال والحرام ليس لها ظهور في الإطلاق بالنسبة إلى أفراد الجماع ولا أحواله بحيث يفهم من هذا الخبر حكم الوطء المجرّد عن الإنزال في دُبُر الغلام أو البهيمة الذي هو في حدّ ذاته فرض بعيد لا ينسبق إلى الذهن من إطلاق «متى جامع الرجل حراماً».

وعموم الموصول[٣] إنّما هو بالنسبة إلى أزمنة وقوع الفعل، كما أنّه لو كان بلفظة «مَنْ» كما وقع في السؤال، كان عمومه بالنسبة إلى

---

(١) التهذيب ٤:٢٠٩/٦٠٥، الاستبصار ٢:٩٧/٣١٦، الفقيه ٣:٢٣٨/١١٢٨، عيون الأخبار ١:٣١٤/٨٨، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) حكاه عنه العلامة الحلّي في مختلف الشيعة:٢١٦، والبحراني في الحدائق الناضرة ١٣:١٠٨، وراجع: المبسوط ١:٢٧٠.

(٣) هذا من سهو القلم؛ فإنّ «متى» اسم زمان شرطاً واستفهاماً لا موصول.

أشخاص المجامعين لا أفراد الجماع أو أحواله ؛ كي لا يعتبر فيه هذا الشرط.

﴿والأشبه: أنّه يتبعُ وجوب الغسل﴾ فإنّ مَن تدبّر في الروايات الواردة في مَن أجنب متعمّداً في شهر رمضان في ليله أو نهاره بمباشرة أهله أو غيرها ، وفي مَن أصبح جنباً ، التي سيأتي نقلها في محلّه ، مع ما في بعضها من تعليل نفي البأس عن الإصباح جنباً: بأنّ جنابته كانت في وقت حلال ، الدالّ بمفهومه على عدم جواز الجنابة في اليوم ، وفساد الصوم بها ، وغير ذلك من الروايات الواردة في حكم الجنابة في شهر رمضان،لا يكاد يرتاب في أنّ تعمّد الجنابة كتعمّد الأكل والشرب يناقض الصوم ، خصوصاً بعد اعتضاده بما تقدّمت[1] حكايته عن الغنية من دعوى الإجماع على أنّ الجنابة عمداً يفسد الصوم ، مع اعتضادها بعدم نقل الخلاف فيه عن أحد.

ومن تردّد أو منع فساد الصوم بوطء البهيمة أو الغلام فهو بحسب الظاهر ممّن لا يراه موجباً للجنابة ، والله العالم.

﴿و﴾ كذا يجب الإمساك ﴿عن الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة﴾ عليه و﴿عليهم السلام﴾.

كما يدلّ عليه ، مضافاً إلى حرمته في حدّ ذاته: الأخبار الآتية الدالّة على مدخليته في الصوم.

﴿وهل يفسد الصوم بذلك ؟﴾ فيكون كالأكل والشرب وغيرهما ممّا يكون الإمساك عنه مأخوذاً في قوام ماهيّة الصوم.

﴿قيل: نعم﴾ كما عن الشيخين والقاضي والتقي والسيدين في

---

(١) تقدّمت الحكاية في صفحة ٣٧٠.

الانتصار والغنية[١].

بل عن الأخيرين: دعوى الإجماع عليه[٢]. وعن الرياض نسبته إلى الأكثر[٣]. وعن الدروس إلى المشهور[٤].

﴿وقيل: لا﴾ كما عن العماني والسيد في جُمله والحلّي (٥)، وأكثر المتأخّرين إن لم يكن جميعهم، كما ادّعاه في الجواهر(٦).

وفي الحدائق: نسبته إلى المشهور بين المتأخّرين(٧).

للأصل، وحصر المفطر في غيره في صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ يقول: لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال، أو أربع خصال ـ على اختلاف نقلها ـ: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء[٨].

واستدلّ للقول الأول: بخبر أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم، قال: قلت:

ـــــــــــــــــــ

(٢،١) حكاه صاحب الرياض فيها ١: ٣٠٩، وراجع: النهاية: ١٥٣، والمقنعة: ٣٤٤، والمهذّب ١: ١٩٢، والكافي في الفقه: ١٨٢، والانتصار: ٦٢، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٩.

(٣) قال صاحب الرياض فيها ١: ٣٠٩: وعزاه في «المختلف» الى أكثر الأصحاب. انتهى.

وقال العلامة الحلّي في مختلف الشيعة: ٢١٨ نقلاً عن الخلاف: والأكثر على ما قلناه. وحكاه أيضاً عن الخلاف في الجواهر ١٦: ٢٢٤. وانظر: الخلاف ٢: ٢٢١، المسألة ٨٥. فلاحظ.

(٤) حكاه في الرياض ١: ٣٠٩ وفي الجواهر ١٦: ٢٢٤، وراجع: الدروس ١: ٢٧٤.

(٥) حكاه عنهم صاحب الرياض فيها ١: ٣٠٩، وراجع: جُمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٥٤، والسرائر ١: ٣٧٦.

(٦) جواهر الكلام ١٦: ٢٢٤.

(٧) الحدائق الناضرة ١٣: ١٤١.

(٨) التهذيب ٤: ٣١٨/ ٩٧١ و٢٠٢/ ٥٨٤ و١٨٩/ ٥٣٥، الاستبصار ٢: ٨٠/ ٢٤٤ و٨٤/ ٢٦١، الوسائل: الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

هلكنا ؛ قال: ليس حيث تذهب ، إنّما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمّة ـعليهم السلام ـ[1].

وخبره الآخر أيضاً عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ قال: إنّ الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة ـعليهم السلام ـ يفطر الصائم[2].

وموثّقة سماعة ، قال: سألته عن رجل كذب في شهر رمضان ، فقال: قد أفطر وعليه قضاؤه، فقلت: وما كذبته؟ قال: يكذب على الله وعلى رسوله ـصلّى الله عليه وآله ـ[3].

وموثّقته الأُخرى أيضاً مضمرة ، قال: سألته عن رجل كذب في شهر رمضان ، فقال: قد أفطر وعليه قضاؤه وهو صائم يقضي صومه ووضوءه إذا تعمّد[4].

وخبر أبي بصير المروي عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ ، قال: مَنْ كذب على الله وعلى رسوله وهو صائم نقض صومه ووضوءه إذا تعمّد[5].

وما عن الخصال بسند فيه رفع إلى الصادق عليه السلام ، قال: خمسة أشياء تفطر الصائم: الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء

---

(١) الكافي ٤:٨٩/١٠ ، التهذيب ٤:٢٠٣/٥٨٥ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٢) الفقيه ٢:٦٧/٢٧٧ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٣) التهذيب ٤:١٨٩/٥٣٦ ، نوادر أحمد بن محمد بن عيسى: ٢٠/٨ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٤) التهذيب ٤:٢٠٣/٥٨٦ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٥) نوادر أحمد بن محمد بن عيسى: ٢٤/١٤ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٧.

والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمّة ـعليهم السلام ـ(١).

وعن الفقه الرضوي أنّه قال: خمسة أشياء تفطرك: الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله ـصلّى الله عليه وآله ـ وعلى الأئمّة ـعليهم السلام ـ(٢).

أقول: قد يغلب على الظنّ كون موثّقتي سماعة في الأصل رواية واحدة، وكذا روايات أبي بصير، وقد وقع فيها الحكم بناقضيّته للوضوء أيضاً، مع أنّه لم يقصد به النقض حقيقةً؛ لمخالفته للإجماع وغيره من النصوص الحاصرة للنواقض في ما عداه، وهذا وإن لم يكن مسقطاً لظاهر النص في ما لا معارض له عن الحجيّة، ولكن يوهن ظهوره في إرادة الإفطار الحقيقي، فيشكل الاعتماد عليه في رفع اليد عن ظاهر الحصر المستفاد من الصحيحة المتقدمة(٣)، خصوصاً بعد الالتفات إلى ما ورد في أخبار متضافرة من أمر الصائم بحفظ لسانه عن الكذب مطلقاً والفحش والغيبة ومطلق الباطل، والحكم بإبطاله للصوم في كثير منها، مع أنّه لم يرد بها إلّا الصوم الكامل الذي لا ينافي بطلانه بقاء حقيقته المسقطة في مقام التكليف.

كالخبر المروي عن عقاب الأعمال عن رسول الله ـصلّى الله عليه وآله: ومن اغتاب أخاه المسلم بطل صومه ونقض وضوءه، فإن مات وهو كذلك مات وهو مستحلّ لما حرّم الله(٤).

وقول الباقر عليه السلام، في خبر محمّد بن مسلم المروي عن

---

(١) الخصال: ٢٨٦/٣٩، الوسائل: الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٠٧.

(٣) تقدّمت في صفحة ٣٧٦.

(٤) عقاب الأعمال: ٢٨٤، الوسائل: الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

الخصال: والغيبة تفطر الصائم وعليه القضاء. هكذا رواه في الجواهر[١].

ولكن يظهر من الوسائل كونه مروياً عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام ، لا عن الخصال ، فراجع[٢].

والمرسل المروي عن تحف العقول عن رسول الله صلّى الله عليه وآله ، في وصيته لعلي عليه السلام ، قال: ياعلي احذر الغيبة والنميمة فإنّ الغيبة تفطر الصائم ، والنميمة توجب عذاب القبر[٣].

وعن علي بن موسى بن طاوس في كتاب الإقبال ، قال: رأيت في أصل من كتب أصحابنا ، قال: سمعت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ يقول: إنّ الكذبة لتفطر الصائم، والنظرة بعد النظرة، والظلم قليله وكثيره[٤].

وقال أيضاً: ومن كتاب علي بن عبدالواحد النهدي بإسناده إلى عثمان بن عيسى عن محمد بن عجلان ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام ، يقول: ليس الصيام من الطعام والشراب أن لا يأكل الإنسان ولا يشرب فقط ، ولكن إذا صُمْت فليصم سمعك وبصرك ولسانك وبطنك وفرجك ، واحفظ يدك وفرجك ، وأكثر السكوت إلّا من خير ، وارفق بخادمك[٥].

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢٢٥.

(٢) الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٨ ، وراجع: نوادر أحمد بن محمد بن عيسى: ١٢/٢٣.

(٣) تحف العقول: ١٤ ، الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١٠.

(٤) إقبال الأعمال: ٨٧ : الوسائل : الباب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٩ ، والباب ١١ من أبواب آداب الصائم ، الحديث ٩.

(٥) الإقبال: ٨٧ ، الوسائل : الباب ١١ من أبواب آداب الصائم ، الحديث ١٠.

وفي الوسائل عن الكليني بسنده عن جرّاح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: إنّ الصيام ليس من الطعام والشراب وحده، ثمّ قال: قالت مريم: «إنّي نذرت للرحمٰن صوماً»[1] أي: صوماً وصمتاً وفي نسخة أُخرى: أي: صمتاً، فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم وغضّوا أبصاركم ولا تنازعوا ولا تحاسدوا.

قال: وسمع رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ امرأة تسبّ جارية لها وهي صائمة ، فدعا رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ بطعام ، فقال لها: كُلي ؛ فقالت: إنّي صائمة ؛ فقال: كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك ، إنّ الصوم ليس من الطعام والشراب[2] إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالّة بظاهرها على اشتراط صحّة الصوم بحفظ اللسان عن الكذب والغيبة وأشباههما ، مع أنّه لم يقصد بها إلّا اعتباره في ماهيّة الصوم الكامل ، لا مطلقه المسقط للتكليف الإلزامي المتعلّق بفعله ، كما وقعت الإشارة إلى ذلك في بعض تلك الأخبار ، كما لا يخفى على مَن راجعها.

فلا يبقى حينئذ ظهور يعتدّ به للأخبار المزبورة في إرادة الإفطار الحقيقي بعد أن أردفه بنقض الوضوء الذي لم يقصد به بحسب الظاهر إلّا مرتبة من المنقصة المقتضية لحُسن إعادته، كما ورد نحوه في إنشاد الشعر ونحوه.

نعم ، ظاهر الخبر المروي عن الخصال كعبارة الفقه الرضوي: الإفطار الحقيقي ، كما في الأكل والشرب.

ولكن يشكل الاعتماد على هذا الظاهر بعد قصور سنده، وإمكان

---

(١) سورة مريم ١٩: ٢٦.

(٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب آداب الصائم ، الحديث ٣ ، وراجع: الكافي ٤: ٨٧/ ٣.

صرفه عن هذا الظاهر إلى المعنى الذي أُريد من الإفطار في نظائره، بقرينة غيره ممّا عرفت.

فالإنصاف أنّ الحكم موقع تردّد ﴿و﴾إن كان القول بعدم الإفساد ﴿هو الأشبه﴾ بالقواعد، إلّا أنّ رفع اليد عمّا يتراءى من تلك الأخبار التي وقع فيها التصريح بمفطريته مع استفاضتها واعتضاد بعضها ببعض وباشتهار القول بمضمونها بين القدماء من غير معارض مكافئ لا يخلو عن إشكال، فالقول بمفطريته جوداً على ما يتراءى من الأخبار المزبورة إن لم يكن أقوى فهو أحوط.

ولا يبعد أن يكون المراد بالأئمّة في أخبار الباب ونظائرها ممّا ورد في كلماتهم أعمّ من الزهراء ـسلام الله عليهاـ، فإلحاق الكذب بها بالكذب بهم لا يخلو عن وجه.

وأمّا الكذب على سائر الأنبياء، فإن رجع إلى الكذب على الله، بأن أخبر عن الله على لسان أنبيائه، فهو داخل في الكذب على الله، وإلّا فلا تتناوله النصوص، فيشكل تسرية الحكم إليه إن قلنا بالمفسدية.

وهل يختصّ هذا الحكم بالكذب في أمر شرعيّ، بأن نسب إلى الله تعالى أو رسوله أو الأئمّة ـعليهم السلامـ قولاً أو فعلاً أو تقريراً يستفاد منه حكم شرعي ونحوه، أو أعمّ من ذلك، فيعمّ ما لو أخبر كذباً ـمثلاًـ بأنّ الحسين ـعليه السلامـ قال في يوم الطفّ كذا، أو فعل كذا، أو قتل كذا؟ وجهان: من إطلاق النصوص والفتاوى، ومن إمكان دعوى انصرافها إلى إرادة الكذب في الأُمور الشرعيّة التي بيانها من خواصّهم، كما ادّعاه بعض[1]، ولكنها قابلة للمنع، فالقول بالإطلاق ـ كما

---

(١) الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم:٥٧٨.

حكي(١) عن التحرير من أنّه صرّح بأنّه لا فرق بين الدين والدنيا بناءً على الإفطار به- إن لم يكن أقوى ، فلا ريب في أنّه أحوط ، والله العالم.

ثم إنّ الظاهر تحقّق موضوع الكذب عرفاً بنسبة حكم غير واقع إليهم مطلقاً ، سواء كانت بالقول أو بالكتابة أو بالإشارة ونحوها ، فلو أخبر بشيء كذباً في الليل ، أو سمع الكذب من شخص ، فصدّقه في اليوم ، اندرج بحسب الظاهر في موضوع الحكم.

ويعتبر في حصول الإفطار به -على القول به- التعمّد ، كما وقع التقييد به في بعض الروايات المتقدّمة(٢).

فلو اعتقد الصدق ، فبان مخالفته للواقع ، لم يقدح في صومه ، بل وكذا لو اعتقد المخالفة ، فبانت الموافقة ، فإنّه وإن قصد بذلك الكذب ، ولكنه لم يقع ؛ إذ الكذب -بحسب الظاهر- هو الخبر المخالف للواقع لا للاعتقاد.

وإطلاق الكذب عليه في قوله تعالى: «والله يشهد إنّ المنافقين لكاذبون»(٣) تجوّز.

نعم،مع الالتفات إلى حكمه يندرج في مسألة قصد المفطر ، التي تقدّم الكلام فيها ، فراجع.

ولو نسب إليهم حكماً لا يعلم بصدوره منهم ، فإن صادف الواقع لا يتحقّق موضوع الكذب ، وإن خالفه صدق عليه اسم الكذب ، ولكن قد يقال بأنّه لا يصدق عليه اسم العمد ؛ لأنّه لم يقصد الإخبار كذباً ، بل الإخبار بمحتمله.

---

(١) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٢٦ ، وراجع: تحرير الأحكام ١: ٧٨.

(٢) تقدّمت في صفحات ٣٧٦-٣٧٩.

(٣) سورة المنافقين ٦٣: ١.

وفيه: نظر؛ فإنّ احتمال المصادفة ينافي الجزم بكونه كذباً، لا أنّه على تقدير كونه كذباً يجعله كذباً صادراً لا عن عمد، وإلّا لم يصحّ العقاب عليه، فمن أخبر بشيء لا يعلم بمطابقته للواقع، فقد قصد الكذب على تقدير المخالفة، كما أنّ مَن شرب أحد الإناءين اللذين يعلم إجمالاً بأنّ أحدهما خمر، يكون قاصداً لشرب الخمر على تقدير كونه في هذا الإناء، ولذا يعامل معه على تقدير المصادفة معاملة العامد، كما هو الشأن في سائر التكاليف.

وكيف كان، فالمنساق إلى الذهن من الأخبار الدالّة على مفطرية الكذب إنّما هو: الكذب الممنوع منه شرعاً، فلو وقع على وجهه مرخوص فيه لتقيّة ونحوها، فالظاهر عدم ترتّب الفساد عليه.

ودعوى: أنّ التقيّة ترفع حكم الإثم دون الإفطار؛ مجدية لو لم ندّع فيه الانصراف المزبور، كما لا يخفى.

نعم، الظاهر عدم الفرق بين الصبي والبالغ؛ فإنّ عدم مؤاخذة الصبي عليه ليس لإباحته في حقّه، بل لرفع القلم عنه، وعدم مؤاخذته على ارتكاب المحرّمات، فهو مكلّف بترك الكذب أيضاً على حدّ تكليفه بترك الأكل والشرب في صومه، ولكنه غير ملزم شرعاً بالخروج عن عهدته، فليتأمّل.

وهل يعتبر في الكذب المزبور توجيهه إلى مخاطب قُصد إفهامه، أم يكفي مجرّد تكلّمه ولو عند نفسه، أو موجّهاً إلى مَن لا يعقله؟ صرّح بعض[1] بالأوّل. ولا بأس به؛ لأنّه المتبادر من أدلّته.

﴿و﴾ كذا يجب الإمساك ﴿عن الارتماس﴾ على الأشهر، كما في

---

(١) كما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٧٨.

الحدائق[١]، بل المشهور كما في الجواهر[٢].

﴿ وقيل: لا يحرم ﴾ على الصائم الارتماس حتى يجب عليه الإمساك عنه ﴿ بل يكره ﴾ وحكي هذا القول عن العماني والسيد في أحد قوليه والحلّي[٣].

ثمّ إنّ القائلين بالحرمة اختلفوا على أقوال:

منهم: مَن ذهب إلى أنّه حكم تكليفي محض لا يترتّب عليه فساد الصوم، كما عن الشيخ في الاستبصار، والمصنّف في المعتبر، والعلّامة في المختلف والمنتهى، والمحقّق الثاني في حاشية الإرشاد، والفخر، والشهيد الثاني وسبطه[٤]، بل نسب إلى أكثر المتأخّرين[٥].

وقوّاه أيضاً في المتن حيث إنّه بعد أن نقل القول بالحرمة والكراهة، قال: ﴿ والأوّل أشبه ﴾.

ثمّ قال: ﴿ وهل يفسد بفعله؟ الأشبه: لا ﴾.

وعن جملة من الأصحاب، منهم: السيد في الانتصار، والشيخ في النهاية والجُمل والاقتصاد، وابن البرّاج: أنّه موجب للقضاء والكفّارة[٦]، بل عن ظاهر الدروس نسبة هذا القول إلى المشهور[٧].

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣:١٣٣. (٢) جواهر الكلام ١٦:٢٢٧.

(٣) كما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٧٧، وراجع: مختلف الشيعة:٢١٨، وجُمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٥٤، والسرائر ١:٣٧٦.

(٤و٥) الحاكي والناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم:٥٧٨، وراجع: الاستبصار ٢:٨٥، والمعتبر ٢:٦٥٧، ومختلف الشيعة:٢١٩، ومنتهى المطلب ٢:٥٦٥، وإيضاح الفوائد ١:٢٢٥، ومسالك الأفهام ٢:١٦، ومدارك الأحكام ٦:٤٨.

(٦) حكاه عنهم الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٥:١٠١، وراجع: الانتصار:٦٢، والنهاية:١٥٤، والجُمل والعقود (الرسائل العشر):٢١٢، والاقتصاد: ٢٨٧، والمهذّب ١:١٩٢.

(٧) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم:٥٧٨، وراجع: الدروس ١:٢٧٤.

بل عن الغنية: دعوى الإجماع عليه[١].

وحكي عن أبي الصلاح أنّه أوجب القضاء خاصّة[٢].

حجّة القائلين بالحرمة أخبار مستفيضة: منها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله ـعليه السلام ـ، قال: الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس رأسه[٣].

وصحيحة حريز عن أبي عبدالله ـعليه السلام ـ، قال: لا يرمس الصائم ولا المحرم رأسه في الماء[٤].

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ـعليه السلام ـ، قال: الصائم يستنقع في الماء، ويصبّ على رأسه، ويتبرّد بالثوب وينضح بالمروحة، وينضح البوريا تحته، ولا يغمس رأسه في الماء[٥].

وخبر يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله ـعليه السلام ـ، قال: لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم[٦].

ومرسلة مثنى الحنّاط والحسن الصيقل، قال: سألت أبا عبدالله ـعليه السلام ـ عن الصائم يرتمس في الماء، قال: لا ولا المحرم، قال:

(١) الحاكي هو الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم:٥٧٨، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية):٥٠٩.

(٢) الحاكي هو العلّامة في مختلف الشيعة:٢١٨، والأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٥:١٠١، وراجع: الكافي في الفقه:١٨٣.

(٣) الكافي ٤:١٠٦/١، التهذيب ٤:٢٠٣/٥٨٧، الاستبصار ٢:٨٤/٢٥٨، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.

(٤) التهذيب ٤:٢٠٣/٥٨٨، الاستبصار ٢:٨٤/٢٥٩، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٨.

(٥) الكافي ٤:١٠٦/٣، التهذيب ٤:٢٦٢/٧٨٥، الاستبصار ٢:٩١/٢٩٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٦) الكافي ٤:٣٥٣/٢، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

وسألته عن الصائم أيلبس الثوب المبلول؟ قال: لا[١].

وخبر حنّان بن سدير أنّه سأل أبا عبدالله -عليه السلام- عن الصائم يستنقع في الماء، قال: لا بأس ولكن لا ينغمس فيه، والمرأة لا تستنقع في الماء لأنّها تحمل الماء بقُبُلها[٢].

والمتبادر من مثل هذه النواهي المتعلّقة بكيفيّات العبادة: إرادة الحكم الوضعي، لا محض التكليف، كما تقدّم التنبيه عليه في نظائر المقام.

وأظهر منها دلالةً على ذلك: صحيحة أُخرى لمحمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر -عليه السلام- يقول: لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال -أو أربع خصال، كما عن الفقيه وموضع من التهذيب-: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء[٣] فإنّ ظاهرها إرادة الإضرار به من حيث كونه صائماً، أي الإضرار بصومه، كما في ما عداه من المذكورات.

فما عن الشهيد في شرح الإرشاد من الجواب عن هذه الصحيحة: بأنّه يكفي في الإضرار فعل المحرّم[٤]؛ مدفوع: بمخالفته للظاهر.

وأظهر من هذه الرواية أيضاً في ما ذكر: قوله -عليه السلام-، في المرفوعة المتقدّمة[٥] في المسألة السابقة: خمسة أشياء تفطر الصائم: الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء..، الحديث.

---

(١) الكافي ٤: ٦/١٠٦، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٢) الفقيه ٢: ٣٠٧/٧١، الوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.

(٣) تقدّمت الإشارة الى مصادرها في صفحة ٣٧٦، الهامش ٨.

(٤) الحاكي هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ١٣٦.

(٥) تقدّمت في صفحة ٣٧٧.

بل هذه الرواية كادت تكون صريحةً في المدّعى ، وهكذا عبارة الفقه الرضوي المتقدّمة[١] في تلك المسألة أيضاً.

ويمكن الجواب: أمّا عن المرفوعة كالرضوي: فبضعف السند.

وأمّا عمّا عداهما من الأخبار المزبورة: فبأنّها وإن كانت ظاهرةً في ما ذكر ، ولكن يتعيّن صرفها عن هذا الظاهر؛ جمعاً بينها وبين موثّقة إسحاق بن عمّار ، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: رجل صائم ارتمس في الماء متعمّداً ،أعليه قضاء ذلك اليوم؟ قال: ليس عليه قضاء ولا يعودنّ[٢] فإنّها نصٌّ في عدم كون الارتماس مفسداً ، مع كونه منهيّاً عنه ، فيتّجه حينئذ ما قوّاه في المتن وغيره من الحرمة دون الإفساد.

ولكن يتوجّه عليه: أنّ رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة بهذه القرينة بجعله تنزيهيّاً أولى من رفع اليد عن ظهور الأخبار في إرادة الحكم الوضعي ، أي كونه مضرّاً بالصوم ، لا كونه من حيث هو حراماً تعبّديّاً محضاً ، بل الصحيحة الأخيرة كادت أن تكون صريحةً في أن مطلوبيّة تركه لكون فعله مضرّاً بالصوم.

ولكن قضية الجمع بينها وبين الموثّقة المصرّحة بنفي القضاء: حملها على كونه كلبس المبلول الذي تعلّق النهي به أيضاً في رواية الحسن ، المتقدّمة[٣] ، واستنقاع المرأة في الماء الذي جمع بين النهي عنه والنهي عن انغماس الرجل فيه في خبر حنّان[٤] ، موجباً لنقض الصوم لافساده.

---

(١) تقدّمت في صفحة ٣٧٨.

(٢) التهذيب ٤: ٢٠٩/٦٠٧ و٣٢٤/١٠٠٠ ، الاستبصار ٢: ٨٤/٢٦٣ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٣) تقدّمت في صفحة ٣٨٥.

(٤) تقدّم الخبر في صفحة ٣٨٦.

كما ربّما يؤيّد هذا الجمع ، أي: حمل النهي على الكراهة ، بل يشهد له: خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ـعليه السلامـ ، قال: يكره للصائم أن يرتمس في الماء[1].

وما يقال: من أنّ الكراهة في كلمات الأئمّة كثيراً ما تستعمل بمعنى التحريم ؛ ففيه: أنّ هذا لا ينفي ظهورها في الكراهة المصطلحة ، كظهور لفظ «لا يصلح» و«لا ينبغي» وأشباههما من الألفاظ التي هي في الأصل موضوعة للأعمّ ، ولكنّه لا ينسبق إلى الذهن من إطلاقها إلّا الأخصّ ، خصوصاً في مثل المقام الذي لو حمل على إرادة الحرمة ، لتعيّن صرفها إلى إرادة محض التكليف الذي هو بعيد عن مساق هذا النحو من الأخبار ، كما تقدّمت الإشارة إليه ؛ إذ لو أُريد به الحكم الوضعي ، لكان بمنزلة ما لو قال: يكره للصائم أن يأكل ويشرب ، وهو ـكما تراهـ مستهجن عرفاً.

وكيف كان ، فالجمع بين الأخبار: بحملها على الكراهة أولى من حملها على الحرمة تعبّداً ، مع إباء بعضها عن ذلك ، كالمرفوعة والرضوي المتقدّمين[2] ، واستلزامه التقييد بالواجب المعيّن ؛ فإنّ من المستبعد إرادة الحرمة تعبّداً في صوم يجوز للمكلّف إبطاله ، فلا ينسبق إلى الذهن إرادته من النصّ على تقدير كونه حراماً تعبّدياً.

وتنظيره على التكتّف في صلاة النافلة قياس مع الفارق ؛ إذ التكتّف في الصلاة تشريع ، وهو مقتض لحرمته على الإطلاق.

وهذا بخلاف الارتماس الذي هو في حدّ ذاته فعل سائغ ، فيبعد

---

(١) التهذيب ٤: ٢٠٩/ ٦٠٦ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٩.

(٢) تقدّما في صفحة ٣٧٧ و٣٧٨.

حرمته على الصائم تعبّداً من غير أن يكون له ربط بصومه ، ولذا رجّح في الحدائق القول بالإبطال: بأنّه لا يعقل أن يكون للنهي علّة سوى ذلك[١] ؛ وإن كان يتوجّه على هذا التعليل أن لا إحاطة للعقول بمناطة الأحكام الشرعية التعبديّة ، كي يدّعى فيه عدم المعقولية.

نعم ،هو بعيد عن الذهن ، فينصرف عنه النصّ وإن كان قد يرفع هذا الاستبعاد أيضاً ما عن المصنّف في المعتبر من توجيهه بإمكان أن تكون حكمة التحريم تعبّداً الاحتياط في الصوم ، حيث لا يأمن مع الارتماس من أن لا يصل الماء إلى جوفه من المنافذ[٢].

وما في الحدائق من تضعيف هذا التوجيه: بأنّه إنّما يصلح وجهاً للكراهة لا للتحريم[٣] ؛ مدفوع: بأنّ هذه الحكمة كما أنّها مناسبة للكراهة ، كذلك مناسبة للتحريم ، كما في سلوك طريق لا يأمن معه السلامة ، ولكن هذا إنّما يرفع الاستبعاد عنه بالنسبة إلى الصوم الواجب ، لا المندوب الذي لا يحرم عليه إفساده ، كما لا يخفى.

وكيف كان ، فالقول بحرمته تعبّداً لا يخلو عن بُعْد.

وأمّا القول بكراهته: فهو غير بعيد بالنظر إلى ما يقتضيه الجمع بين خبري عبدالله بن سنان وإسحاق بن عمّار وبين غيرهما من الأخبار المزبورة.

ولكن الاعتماد على هذين الخبرين في صرف سائر النصوص عن ظواهرها بعد شذوذ القول بالكراهة لا يخلو عن إشكال وإن كان طرحهما أيضاً ما لم يتحقّق إعراض الأصحاب عنهما أشكل.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣:١٣٦.

(٢) الحاكي عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٥٠ ، وراجع: المعتبر ٢:٦٥٧.

(٣) الحدائق الناضرة ١٣:١٣٦.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ارتكاب التأويل في رواية الخصال، التي وقع فيها التصريح بمفطرية الارتماس في غاية البُعد، فهي بحسب الظاهر معارضة لهذين الخبرين، وضعف سندها مجبور بالشهرة، كما أنّ بها وباعتضادها بظواهر غيرها من الأخبار تترجّح على ما يعارضها، فيتقوّى حينئذٍ القول بالإفساد، ولكن المقدّمتين لا تخلوان عن تأمّل.

فالإنصاف: أنّ الالتزام بوجوب القضاء مع صراحة الرواية المزبورة في خلافه، وصلاحيتها شاهدة لصرف الأخبار الناهية عنه ـ حتى خبر الخصال، فضلاً عن غيره ـ إلى إرادة الحكم التكليفي أو الكراهة، لا يخلو عن إشكال، ولكنّه أحوط.

وعلى القول به فوجوب الكفّارة مبني على دعوى ظهور الأدلّة في وجوبها بكلّ مفسد للصوم، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق النهي عن غمس الرأس أو رمسه في الماء: المنع عنه ولو مع خروج البدن.

فما عن الدروس من التردّد فيه حيث قال: لو غمس رأسه دفعةً أو على التعاقب ففي إلحاقه بالارتماس نظر[1]؛ ضعيف.

اللّهمّ إلّا أن يدّعي انصراف النصوص إلى إرادة الارتماس المطلق، كما وقع التعبير به في بعض[2] تلك الأخبار، وتقييده بالرأس في جملة منها[3] لكونه الجزء الأخير الذي يتحقّق به الانغماس، لا لإرادته بالخصوص.

---

(١) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٣٠، وراجع: الدروس ١: ٢٧٨.

(٢) راجع: الكافي ٤: ٣٥٣/ ٢، والوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) راجع: الكافي ٤: ١٠٦/ ٣، والتهذيب ٤: ٢٦٢/ ٧٨٥، والوسائل: الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

وهذه الدعوى غير بعيدة عن مساق الأخبار ، إلّا أنّها قابلة للمنع ، فالأخذ بالإطلاق أوفق بالقواعد ، والله العالم.

ويعتبر في تحقّق مفهوم رمس الرأس أو البدن: إدخال مجموعه تحت الماء وتغطيته به ، فلو أدخل جميع أجزائه شيئاً فشيئاً على سبيل التعاقب ، لا يتحقّق به صدق اسم الارتماس.

فما وقع في كلماتهم من تقييده بكونه دفعةً؛ إنّما أُريد به ما يقابل الدفعات على سبيل التعاقب ، لا الدفعة المقابلة للتدريج ، ضرورة عدم الفرق في صدق اسم الارتماس بعد حصول التغطية بين كونه حاصلاً على التدريج أو الدفعة ، فمن أنكر اعتبار الدفعة أرادها بالمعنى الثاني ، ومن اعتبرها فبالمعنى الأول ، فالنزاع لفظي.

وكيف كان ، فالمنساق إلى الذهن من إطلاق الرأس في مثل المقام ، هو: مجموع ما فوق الرقبة ، كما صرّح به غير واحد.

وفي المدارك: لم يستعبد تعلّق التحريم بغمس المنافذ كلّها دفعةً وإن كانت منابت الشعر خارجةً من الماء[1].

وفيه: أنّه لو كان مناط الحكم الاحتياط في عدم إدخال الماء المنافذ ، لكان له وجه ، ولكن هذا ممّا لم يدلّ عليه دليل وإن كان قد يشعر به ما في خبر[2] حنّان بن سدير من تعليل نهي المرأة عن الاستنقاع الذي جعل في هذا الخبر رديفاً لنهي الرجل عن الانغماس: بأنّها تحمل الماء بقُبُلها.

ولكنّك خبير بأنّ هذا النحو من التعليل ـ مع الغضّ عن عدم تحقّقه

---

(١) مدارك الأحكام ٦: ٥٠.

(٢) تقدّم الخبر في صفحة ٣٨٦.

في المورد إلّا بالإشعار الضعيف ـ من قبيل بيان المناسبات والحِكَم المقتضية لشرع الحكم ، لا العِلَل الحقيقية التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً.

مع أنّ غمس الرأس جميعه في الماء أشدّ تأثيراً في رسوب الماء في المنافذ ، فإلحاق غمس المنافذ كلّها كغمس بعضها برمس الرأس كلّه قياس مع الفارق.

ثمّ إنّ بعضهم ألحق غير الماء من المائعات به في حكم الارتماس ، ففي المسالك ، قال: في حكم الماء مطلق المائع وإن كان مضافاً ، كما نبّه عليه بعض أهل اللغة والفقهاء[(١)]. انتهى.

فكأنّه أراد من استشهاده بكلام بعض أهل اللغة والفقهاء إثبات صدق اسم الارتماس عليه.

وفيه: أنّه غير مُجدٍ في المقام ؛ إذ بعد تسليم الصدق يتوجّه عليه: أنّ الموجود في النصوص بأسرها إنّما هو النهي عن الارتماس أو الانغماس في الماء.

نعم ،ورد في صحيحة الحلبي ، المتقدّمة[(٢)]: «ولا يرمس رأسه» من غير تقييد ، ولكن عطفه على قوله: «يستنقع في الماء» يجعله ظاهراً في إرادة رمس رأسه فيه.

ولو فرض وجود دليل مطلق أيضاً ، لاتّجه دعوى انصرافه إلى الارتماس في الماء ، إلّا أنّه لا يبعد أن يقال: إنّ انصرافه عن المضاف بدوي.

---

(١) مسالك الأفهام ٢ : ١٦.

(٢) تقدّمت في صفحة ٣٨٥.

وكيف كان ، فإلحاق سائر المائعات به ممّا لا وجه له.

وأمّا الماء المضاف ، فإلحاقه به لا يخلو عن وجه ؛ إذ لا نعقل أن يكون لوصف الإطلاق مدخليّة في مثل هذا الحكم ، إلّا أنّه تعدٍّ في الحكم الشرعي التعبّدي عن مورد النصّ ، فلا يجوز إلّا مع القطع بعدم مدخليّة الخصوصيّة ، وعهدته على مدّعيه ، وسبيل الاحتياط غير خفي ، والله العالم.

تنبيه: لو ارتمس الصائم في الماء بنيّة الغسل ، فإن كان سهواً فلا إشكال ، بل لا خلاف في صحّة غسله ، وعدم بطلان صومه.

أمّا الأوّل: فواضح ؛ لعدم تنجّز النهي في حقّه حال الغفلة حتى يؤثّر في فساد الغسل.

وأمّا الثاني: فلاختصاص مفطرية الارتماس ـ على القول به ـ بالعامد ومَن بحكمه ، أي: الجاهل بالحكم أو ناسيه دون ناسي الموضوع ، كما سيأتي التنبيه عليه.

وأمّا مع الالتفات إلى الصوم: فعلى القول بالكراهة يكون حاله حال الوضوء أو الغسل بالماء المسخّن بالشمس الذي لا شبهة في صحّته.

وشبهة: أنّه كيف يعقل وقوعه عبادةً مع كونه منهيّاً عنه؟! شبهة في مقابل الضرورة ، قد تعرّضنا لحلّها في مسألة الوضوء بالماء المسخّن من كتاب الطهارة[1] ، فراجع.

وعلى القول بالحرمة تعبّداً يفسد غسله ، سواء نواه بدخوله في الماء أو بخروجه منه ؛ إذ المتبادر من مثل هذه النواهي حرمة فعل الرمس ، أي: كونه مرموس الرأس ، لا مجرّد إحداثه بحيث لو ارتمس غفلةً ، جاز

---

(١) ص١١٥ ، الطبعة الحجرية.

له البقاء بعد تذكّره ، فبقاؤه كدخوله مبغوض شرعاً يمتنع أن يقع عبادة.

وتوهّم: صيرورة الخروج واجباً عليه بعد إيجاد الارتماس ، فيمتنع بقاؤه بصفة الحرمة حتى يمتنع وقوعه عبادةً ؛ مدفوع: بما حقّقناه في مسألة الصلاة في المكان المغصوب من أنّ جعل المكلّف نفسه مضطرّاً إلى ارتكاب الحرام لا يؤثّر في ارتفاع قبحه ومبغوضيّته واستحقاق العقاب عليه وإن لم يبق النهي بعد الاضطرار بصفة التنجّز ، والمانع عن صحّة الفعل ووقوعه عبادة إنّما هو قبحه وصحّة العقاب عليه ، لا كونه بالفعل منهيّاً عنه.

وأمره بالخروج إرشادي من باب الأمر بارتكاب أقلّ القبيحين في مقام الدوران ، فلا ينافي مبغوضيّة فعله من حيث هو ، المانعة عن وقوعه عبادةً ، كما تقدّم توضيحه في المبحث المشار إليه ، فراجع.

وأمّا على القول بالمفطريّة: ففي الصوم الذي يجوز إبطاله ، كالتطوّع والواجب الموسّع يفسد الصوم ويصحّ الغسل ، وفي الصوم الذي يحرم إبطاله يفسد الغسل أيضاً إن نواه بدخوله.

وأمّا لو نواه بعد الاستقرار أو حال الخروج إن اكتفينا بمثله في الغسل ، صحّ ؛ لوقوعه بعد انقطاع النهي وصيرورة الفعل سائغاً في حقّه.
اللّهمّ إلّا أن يعرضه حرمة خارجيّة ، كما لو كان في شهر رمضان ، وقلنا بأنّه يجب عليه الإمساك عن سائر المفطرات حتى الارتماس تعبّداً بعد إفساد الصوم.

﴿وفي إيصال الغبار إلى الحلق خلاف﴾ كما صرّح به في الحدائق حيث قال ما لفظه: اختلف الأصحاب في إيصال الغبار إلى الحلق ، فذهب جمع منهم: الشيخ في أكثر كتبه إلى أنّ إيصال الغبار الغليظ إلى

الحلق متعمّداً موجب للقضاء والكفّارة ، وإليه مال من أفاضل متأخّري المتأخّرين: المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ في كتاب الوسائل.

وذهب جمع منهم: ابن إدريس والشيخ المفيد على ما نقل عنه وأبو الصلاح وغيرهم -والظاهر أنّه المشهور- إلى وجوب القضاء خاصّة متى كان متعمّداً.

وذهب جمع من متأخّري المتأخّرين إلى عدم الإفساد ، وعدم وجوب شيء من قضاء أو كفّارة ، وهو الأقرب(١). انتهى.

ولكن في الجواهر بعد أن نسب القول بالمفطريّة إلى المشهور ، قال: بل لم أجد فيه خلافاً بين القائلين بعموم المفطر للمعتاد وغيره ، إلّا من المصنّف في المعتبر ، فتردّد فيه ، كما اعترف بذلك الفاضل في الرياض ، بل ظاهر الغنية والتنقيح وصريح السرائر ، ومحكي نهج الحقّ: الإجماع عليه(٢). انتهى.

وقال شيخنا المرتضى -رحمه الله- بعد نسبته إلى المشهور: بل لم يعلم مصرّح بالخلاف فيه إلى زمان بعض متأخّري المتأخّرين(٣). انتهى.

ولكن هذا إنّما هو في الغبار الغليظ ، وإلّا فظاهر كثير منهم: عدم البأس برقيقه.

واستدلّ القائلون بالفساد: بأنّه أوصل إلى جوفه ما ينافي الصوم ،

(١) الحدائق الناضرة ١٣:٧٢ ، وراجع: الاقتصاد:٢٨٧ ، والجُمل والعقود (ضمن الرسائل العشر):٢١٢ ، والوسائل :الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، والسرائر ١:٣٧٧ ، والمقنعة:٣٥٩ ، والكافي في الفقه:١٨٣.

(٢) جواهر الكلام ١٦:٢٣٢ ، وراجع: المعتبر ٢:٦٥٥ ، ورياض المسائل ١:٣٠٥ ، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية):٥٠٩ ، والتنقيح الرائع ١:٣٥٧ ، والسرائر ١:٣٧٧ ، ونهج الحق:٤٦١.

(٣) كتاب الصوم:٥٧٢.

فكان مفسداً له.

وبما رواه الشيخ عن سليمان المروزي، قال: سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمّداً أو شمّ رائحة غليظةً أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فإنّ ذلك له فطر مثل الأكل والشرب والنكاح[1].

وفي المدارك بعد أن استدلّ لهم بهذين الدليلين، قال: ويتوجّه على الأوّل: المنع من كون مطلق الإيصال مفسداً، بل المفسد الأكل والشرب وما في معناهما.

وعلى الرواية،أوّلاً: بالطعن في السند: باشتماله على عدّة من المجاهيل، مع جهالة القائل.

وثانياً: باشتمالها على ما أجمع الأصحاب على خلافه من ترتّب الكفّارة على مجرّد المضمضة والاستنشاق وشمّ الرائحة الغليظة.

وثالثاً: بأنّها معارضة بما رواه الشيخ -في الموثّق- عن عمرو بن سعيد عن الرضا -عليه السلام-، قال: سألته عن الصائم يدخن بعود أو بغير ذلك، فتدخل الدخنة في حلقه، قال: لا بأس. وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه، قال: لا بأس[2].

ويظهر من المصنّف -رحمه الله- في المعتبر: التوقّف في هذا الحكم حيث قال بعد أن أورد رواية سليمان المروزي: وهذه الرواية فيها ضعف؛ لأنّا لا نعلم القائل، وليس الغبار كالأكل والشرب،

---

(١) التهذيب ٤: ٦٢١/٢١٤، الاستبصار ٢: ٣٠٥/٩٤، الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٤: ١٠٠٣/٣٢٤، الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

ولا كابتلاع الحصى والبرد ؛ وهو في محلّه[١]. انتهى ما في المدارك .

وأُجيب عن الخدشة في الرواية: بانجبار ضعفها بالشهرة.

واشتمال الخبر على ما لا يمكن الالتزام بظاهره ؛ لمخالفته لإجماعٍ أو غيره من الأدلّة،غير موجب لسقوطه عن الحجيّة رأساً.

وأُورد على هذا الجواب: بأنّ الشهرة إنّما تصلح جابرةً لضعف الرواية الضعيفة ، أي: الخبر المنسوب إلى المعصوم ، الذي في طريقه ضعف لكونها نوعاً من التبيّن المصحّح للعمل به ، وأمّا الخبر الذي لم تثبت نسبته إلى المعصوم ، فلا يجديه الشهرة ؛ لأنّها غير صالحة لاثبات هذه النسبة ، فالضعف الناشئ من الإضمار غير قابل للانجبار بشهرة ونحوها.

وأُجيب: بأنّ إضماره ـبعد معلوميّة عروضه من تقطيع الأخبار ، لا من أصل الرواية ـ غير قادح.

وفيه: أنّه لو كان هذا المعنى معلوماً ، لم يكن وجه لعدّ الأصحاب الأخبار المضمرة من صنف الضعاف.

نعم ،كونها مذكورةً في كتب الأخبار في سلك سائر الأخبار المرويّة عن المعصومين ، وعدم الداعي لمصنّفيها لنقل كلام غير المعصومين ، يورث الظن القوي بكونها منها.

وكيف كان ، فالأولى في الجواب عن هذا الإيراد: بأنّ الشهرة تصلح جابرةً للضعف من جميع الجهات ، ولكن بشرط استناد المشهور إليه في فتواهم وعملهم به ، لا مجرّد موافقة قولهم لمضمونه ، فإنّه ظنٌّ خارجي غير مُجدٍ في جبر ضعف الخبر ، كما تقرّر في محلّه.

---

(١) مدارك الأحكام ٦:٥٢ ، وراجع: المعتبر ٢:٦٥٥.

ومن هنا يمكن الخدشة في دعوى انجبار ضعفه بالشهرة: بعدم ثبوت استناد المشهور إلى هذه الرواية في هذه الفتوى، بل المظنون عدمه، فإنّ من المستبعد التزامهم بخصوص هذه الفقرة، وطرحهم لسائر الفقرات التي تضمّنتها الرواية، بل كيف يمكن أن تكون هذه الرواية مستندةً لهم مع أنّ أكثرهم بل المشهور في ما بينهم -على ما نسبه إليهم في الحدائق[1]- على عدم وجوب الكفّارة، بل القضاء خاصة، وهو خلاف ما وقع التصريح به في هذه الرواية؟!

فالحقّ: كون هذه الرواية -مع الغضّ عن سندها ومعارضتها بالموثّقة المزبورة والصحيحة الحاصرة لما يضرّ الصائم في ما عداه- من الروايات الشاذّة التي يجب ردّ علمها إلى أهله.

وأمّا ما قيل من أنّه أوصل إلى جوفه ما ينافي الصوم، فكان مفسداً له، ففيه: ما أورده في المدارك[2] وغيره[3] من أنّ المفسد هو الأكل والشرب وما هو بمعناهما من البلع والتجرّع ونحوهما ممّا لا يصدق عليه عرفاً اسم الأكل والشرب، ولكن يفهم المنع عنه من النهي عنهما عرفاً، وليس إيصال الغبار إلى الحلق على إطلاقه كذلك.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّه لو كان المقصود بإثارة الغبار التسبيب إلى إدخال الأجزاء التي يثار منها الغبار من طحين أو تراب ونحوه إلى الجوف، فهو ملحق عرفاً بالأكل والبلع ونحوه، بل هو هو، فإنّه تناوله باليد أو بآلة أُخرى، ووضعه في الفم إنّما يقصد به التوصّل إلى إيصاله إلى الجوف، فلا يتفاوت الحال حينئذ بين أن يتوصّل إليه بالاستعانة

(١) الحدائق الناضرة ١٣: ٧٢.

(٢) مدارك الأحكام ٦: ٥٢.

(٣) كالذخيرة: ٤٩٩.

بالهواء أو بغيره من الآلات.

ولكن مراد الأصحاب القائلين ببطلان الصوم بإيصال الغبار إلى الحلق ليس خصوص هذا الفرض ، بل هذا الفرض خارج عن منصرف كلماتهم ، وإنّما المتبادر من كلماتهم إرادة بيان الحكم في مثل ما لو كنس بيتاً أو دخل مكاناً مُغْبراً من غير أن يتحفّظ عنه حتى يصل إلى جوفه ، لا ما كان عنوان الإيصال إلى الجوف مقصوداً له بفعله ، ففي مثل هذا الفرض لا ينبغي الارتياب في عدم صدق اسم الأكل والشرب عليه ، فيتّجه الالتزام بعدم مفطريّته.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّا لو التزمنا ببطلان الصوم في الفرض الأوّل ، وهو: ما لو كان المقصود بفعله التوصّل إلى إيصال ما يثار منه الغبار إلى جوفه ، وجوب الالتزام به في هذا الفرض أيضاً ،فإنّ حاله حينئذ حال المشي تحت المطر الذي يعلم بدخوله في حلقه لو لم يتحفّظ عنه ، فإنّه وإن لم يصدق عليه عرفاً اسم شرب ماء المطر ، ولكنه بحكمه في إبطال الصوم جزماً ، فالأظهر عدم الفرق بين الفرضين ، وبطلان الصوم في كليهما ، ولكن بشرط كون ما يصل إلى الجوف من الأجزاء باقياً على حقيقته عرفاً ، غير مستهلك في الهواء بحيث يصدق عليه عرفاً إيصال ذلك الشيء إلى الجوف بالتسبيب ، كما في المشي تحت المطر في المثال المفروض ، ولا يكون ذلك كذلك إلّا في الغبار الغليظ المشتمل على أجزاء محسوسة معتدٍّ بها عرفاً ، وهذا ممّا لا ينبغي التأمّل في مفطريته.

مع أنّه لم ينقل [عنهم][1] التصريح بعدم البطلان بالغبار الغليظ ، بل عن ظاهر غير واحد أو صريحه: دعوى الإجماع عليه ، فلا يبعد أن

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

يقال بكفاية الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة ، وعدم وجود مصرّح بالخلاف دليلاً على فساد الصوم بإيصال الغبار الغليظ إلى الحلق ، مضافاً إلى ما أشرنا إليه من كونه عرفاً ملحقاً بابتلاع ذلك الجسم الذي أُثير منه الغبار.

﴿و﴾ كيف كان فـ﴿الأظهر﴾ في الغبار الغليظ ﴿التحريم وفساد الصوم﴾.

وأمّا الغبار الرقيق الذي حاله في العرف حال البخار والدخان ، فالأظهر ـ وفاقاً لما نسب إلى الأكثر[1] ـ عدم بطلان الصوم به ، كما أنّ هذا هو الأقوى في نظيريه ، أي: البخار والدخان ؛ للأصل.

مضافاً إلى شهادة موثّقة عمرو بن سعيد المتقدّمة[2] به، مع استقرار السيرة على عدم التحفّظ عن شيء منها.

مع كون التكليف بالاجتناب عن البخار لمن يدخل في الحمّام ونحوه ، أو الدخان لمن يباشر الطبخ ونحوه ، أو مطلق الغبار لمن يرتكب كنس البيت ونحوه من الأفعال التي هي مثار الغبار ممّا قضت الضرورة بجواز ارتكابها للصائم ، تكليفاً حرجيّاً ، كما هو واضح ، فلا ينبغي الارتياب في جواز شيء من ذلك.

نعم ، قد يتأمّل في جواز تناول كلٍّ من هذه الأشياء وإيصاله إلى الجوف بابتلاعه وتجرّعه عند ملحوظيّته من حيث هو ، وتعلّق القصد إلى إيصاله إلى الجوف بعنوانه المخصوص به ، لا من حيث كونه هواءً مشوباً

---

(١) لا يخفى أنّ المنسوب الى الأكثر هو تقييد الغبار بالغليظ ، ولازمه عدم الإفساد في الرقيق. أُنظر: مدارك الأحكام ٦: ٥٢ ، وكتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ٥٧٢.

(٢) تقدّمت في صفحة ٣٩٦.

بأجزاء خارجية مستهلكة فيه ، كما هو الشأن في شرب التتن والتنباك ونظائره ، بل قد يقوى في النظر إلحاقه في مثل الفرض بالطعام والشراب ، خصوصاً بعد تعارفه.

وهكذا الكلام في ما لو استعمل آلة لجذب البخار أو الغبار من انبيق ونحوه ، فعمد إلى ابتلاعه بهذه الآلة وإن لا يخلو عن تأمّل ، والله العالم.

﴿و﴾ يجب أيضاً الإمساك ﴿عن البقاء على الجنابة عامداً حتى يطلع الفجر من غير ضرورة على الأشهر﴾ بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً ، كما ادّعاه في الجواهر[1] ، بل عن الانتصار والخلاف والوسيلة والغنية والسرائر وظاهر التذكرة والمنتهى: دعوى الإجماع عليه[2].

فما في المتن من نسبته إلى الأشهر المشعر بمشهورية خلافه أيضاً ؛ لعلّه أراد به الأشهرية من حيث الرواية ، وإلاّ فلم ينقل الخلاف فيه عن أحد ، عدا أنّه حكي عن ابن بابويه في كتاب المقنع أنّه قال: سأل حمّاد بن عثمان أبا عبد الله -عليه السلام- ، عن رجل أجنب في شهر رمضان من أوّل الليل ، فأخّر الغسل إلى أن طلع الفجر ، فقال له: قد كان رسول الله -صلّى الله عليه وآله- يجامع نساءه من أوّل الليل ويؤخّر الغسل حتّى يطلع الفجر ، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقشاب[3]

---

(١) جواهر الكلام ١٦:٢٣٦.

(٢) الحاكي عنها صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٣٦ ، وراجع: الانتصار:٦٣ ، والخلاف ٢:١٧٤ ، المسألة ١٣ ، والوسيلة:١٤٢ ، والغنية (الجوامع الفقهية):٥٠٩ ، والسرائر ١:٣٧٧ ، وتذكرة الفقهاء ١:٢٦٠ ، ومنتهى المطلب ٢:٥٦٥.

(٣) أقشاب جمع قِشب: وهو مَنْ لا خير فيه. مجمع البحرين ٢:١٤٣.

يقضي يوماً مكانه(١).

ومن طريقته ـ رحمه الله ـ في الكتاب المذكور: الإفتاء بمضمون الأخبار التي ينقلها فيه.

وعن المحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد: التردّد فيه، والميل إلى الجواز(٢).

وفي الحدائق نقل عن المولى المحقّق مير محمد باقر الداماد في رسالة الرضاع اختياره صريحاً(٣).

وكيف كان، فما يدلّ على المشهور: صحيحة ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثمّ ينام حتى يصبح، قال: يتمّ صومه ويقضي يوماً آخر، وإن لم يستيقظ حتّى أصبح أتمّ يومه وجاز له(٤).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما ـ عليهما السلام ـ، قال: سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثمّ ينام قبل أن يغتسل، قال: يتمّ صومه ويقضي ذلك اليوم إلّا أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر، فإن انتظر ماءً يسخّن أو يستقي فطلع الفجر فلا يقضي صومه(٥).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، أنّه قال في رجل

(١) الحاكي عنه هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٣٧، وانظر: المقنع: ١٦.

(٢) الحاكي هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ١١٣ـ١١٤، وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ١: ٧١ و ٥: ٣٥ و ٤٥.

(٣) الحدائق الناضرة ١٣: ١١٤.

(٤) التهذيب ٤: ٢١١/ ٦١٢، الاستبصار ٢: ٨٦/ ٢٦٩، الفقيه ٢: ٧٥/ ٣٢٣، الوسائل: الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٥) الكافي ٤: ١٠٥/ ٢، التهذيب ٤: ٢١١/ ٦١٣، الاستبصار ٢: ٨٦/ ٢٧٠، الوسائل: الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

احتلم أول الليل أو أصاب من أهله ثمّ نام متعمّداً في شهر رمضان حتّى أصبح ، قال: يتمّ صومه ذلك ثمّ يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان ويستغفر ربّه(١).

وصحيحة أحمد بن محمد عن أبي الحسن -عليه السلام- ، قال: سألته عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان ، أو أصابته جنابة ثمّ ينام حتّى يصبح متعمّداً ، قال: يتمّ ذلك اليوم وعليه قضاؤه(٢).

وموثّقة سماعة قال: سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتّى يدركه الفجر ، فقال: عليه أن يقضي يومه ويقضي يوماً آخر،فقلت: إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي شهر رمضان ، قال: فليأكل يومه ذلك وليقض،فإنّه لا يشبه رمضان شيء من الشهور(٣).

وصحيحة معاوية بن عمّار ، قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام- : الرجل يجنب من أوّل الليل ثمّ ينام حتّى يصبح في شهر رمضان ؛ قال: ليس عليه شيء،قلت: فإنّه استيقظ ثمّ نام حتّى أصبح ، قال: فليقض ذلك اليوم عقوبة(٤).

أقول: وربّما يستشعر من تعليل القضاء في هذه الصحيحة: بكونه عقوبةً: كونه تكليفاً جديداً غير مسبّب عن فساد الصوم ، بل هو من

(١) الكافي ٤: ١/١٠٥ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٤: ٦١٤/٢١١ ، الاستبصار ٢: ٢٦٨/٨٦ ، الوسائل : الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٣) التهذيب ٤: ٦١١/٢١١ ، الاستبصار ٢: ٢٦٧/٨٦ ، الوسائل : الباب ١٥ و١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥ و٣.

(٤) التهذيب ٤: ٦١٥/٢١٢ ، الاستبصار ٢: ٢٧١/٨٧ ، الوسائل : الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

قبيل الكفّارة ، ولكن تسميته قضاءً يدفع هذا الإشعار ، فكونه عقوبةً لعلّه بلحاظ تنزيله منزلة العامد.

ويدلّ عليه أيضاً: المستفيضة الآتية الدالّة على وجوب القضاء على مَن نسي غسل الجنابة حتى خرج الشهر بالفحوى.

وأوضح منها دلالةً عليه: موثّقة أبي بصير عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثمّ ترك الغسل متعمّداً حتّى أصبح ، قال: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكين،قال: وقال -عليه السلام-: إنّه حقيق أن لا أراه يدركه أبداً[1].

وعن المصنّف -رحمه الله- في المعتبر أنّه بعد نقل هذه الرواية قال: وبهذا أخذ علماؤنا إلّا شاذّاً[2].

ففيه شهادة باعتماد العلماء عليه ، فيتأكّد بذلك الوثوق به.

ورواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه -عليه السلام- ، قال: إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ، ولا يدرك فضل يومه[3].

ورواية إبراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه ، قال: سألته عن احتلام الصائم ، قال: فقال: اذا احتلم نهاراً في شهر رمضان فليس له أن ينام[4] حتى يغتسل ، وإن اجنب ليلاً في شهر رمضان فلا ينام ساعة

---

(١) التهذيب ٤:٢١٢/٦١٦ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٢) الحاكي عنه البحراني في الحدائق الناضرة ١٣:١١٦ ، وراجع: المعتبر ٢:٦٥٥.

(٣) التهذيب ٤:٢١٢/٦١٧ ، الاستبصار ٢:٨٧/٢٧٣ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٤) في التهذيب بدل «فليس له أن ينام»: «فلا ينم».

حتّى يغتسل ، فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتّى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً ، وقضاء ذلك اليوم ، ويتمّ صيامه ولن يدركه أبداً[١].

واستدلّ للقول بالجواز: بقوله تعالى: «أُحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم»[٢] فإنّ إطلاقه يقتضي جوازه في كلّ جزء من أجزاء الليل ولو في الجزء الأخير.

وبقوله تعالى :«فالآن باشروهن -إلى قوله- حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض»[٣] فإنّه يقتضي جواز المباشرة كجواز الأكل والشرب في الجزء الأخير من الليل ، ويلزمه جواز البقاء على الجنابة إلى الصبح.

وما رواه الشيخ -في الصحيح- عن العيص بن القاسم ، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن رجل أجنب في شهر رمضان في أوّل الليل فأخّر الغسل حتّى يطلع الفجر ، قال: يتمّ صومه ولا قضاء عليه[٤].

وما رواه الصدوق -في الصحيح- عن العيص بن القاسم أنّه سأل أبا عبد الله -عليه السلام- عن رجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثمّ يستيقظ ثمّ ينام قبل أن يغتسل ، قال: لا بأس[٥].

وما رواه الشيخ عن حبيب الخثعمي -في الصحيح- عن أبي عبد الله

---

(١) التهذيب ٦١٨/٢١٢:٤ ، الاستبصار ٢٧٤/٨٧:٢ ، الوسائل :الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٣,٢) البقرة ١٨٧:٢.

(٤) التهذيب ٦٠٨/٢١٠:٤ ، الاستبصار ٢٦٤/٨٥:٢ ، الوسائل :الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٥) الفقيه ٣٢٥/٧٥:٢ ، الوسائل :الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

ـعليه السلام ـ ، قال: كان رسول الله ـصلّى الله عليه وآله ـ يصلّي صلاة الليل في شهر رمضان ثمّ يجنب ثمّ يؤخّر الغسل متعمّداً حتّى يطلع الفجر(١).

ورواية سليمان بن أبي زينبة ، قال: كتبت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر ـعليه السلام ـ ، أسأله عن رجل أجنب في شهر رمضان من أوّل الليل فأخّر الغسل حتّى طلع الفجر ، فكتب إليّ بخطّه أعرفه مع مصادف: يغتسل من جنابته ويتمّ صومه ولا شيء عليه(٢).

ورواية إسماعيل بن عيسى ، قال: سألت الرضا ـعليه السلام ـ ، عن رجل أصابته جنابة في شهر رمضان فنام حتّى يصبح ، أيّ شيء عليه؟ قال: لا يضرّه هذا ولا يفطر ولا يبالي ، فإنّ أبي ـعليه السلام ـ قال: قالت عائشة: إنّ رسول الله ـصلّى الله عليه وآله ـ أصبح جنباً من جماع من غير احتلام ، قال: لا يفطر ولا يبالي ، ورجل أصابته جنابة فبقي نائماً حتّى يصبح ، قال: لا بأس يغتسل ويصلّي ويصوم(٣).

وصحيحة أبي سعيد القمّاط أنّه سئل أبو عبد الله عمّن أجنب في أوّل الليل في شهر رمضان ، فنام حتّى أصبح ، قال: لا شيء عليه وذلك أنّ جنابته كانت في وقت حلال(٤).

---

(١) التهذيب ٤: ٢١٣/٦٢٠ ، الاستبصار ٢: ٨٨/٢٧٧ ، الوسائل: الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

(٢) التهذيب ٤: ٢١٠/٦٠٩ ، الاستبصار ٢: ٨٥/٢٦٥ ، الوسائل: الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

(٣) التهذيب ٤: ٢١٠/٦١٠ ، الاستبصار ٢: ٨٥/٢٦٦ ، الوسائل: الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٦.

(٤) الفقيه ٢: ٧٤/٣٢٢ ، الوسائل: الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

ورواية حمّاد بن عثمان، المتقدّمة[1] نقلاً عن المقنع في أوّل المبحث.

وأُجيب عن الآية الأُولى: بورود إطلاقها في مقام جواز أصل الرفث في الليل في مقابل النهار، فلا إطلاق لها من هذه الجهة، مع أنّها على تقدير الإطلاق يجب تقييده بالأخبار.

وعن الثانية: بمنع شمول الغاية لغير الجملة الأخيرة، وعلى تقدير الشمول يجب ارتكاب التخصيص فيه بالنسبة إلى زمان تحصيل الطهارة؛ جمعاً بين الأدلّة.

وعن الأخبار، أمّا عن الرواية الأُولى: فبالحمل على التأخير لا عن عمد؛ جمعاً بينها وبين الطائفة الأُولى من الأخبار، أو بالحمل على التقية؛ لموافقتها لمذهب جمهور العامة.

وعن الثانية: فبعدم اقتضائها جواز التأخير عمداً إلى الفجر، بل جواز النومة الأُولى، ونحن لا ننكر ذلك، ولكن نقيّده بما إذا كانت مع نيّة الغسل.

وعن الثالثة: فبالحمل على التقية؛ لما فيها من الإشعار بمداومة النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ على هذا الفعل وإكثاره، ومداومته على الفعل المكروه بعيد.

ويمكن حمله على صورة العذر؛ جمعاً بين الأدلّة.

ونحوه الجواب عن رواية إسماعيل ورواية حمّاد بن عثمان، بل أمارات التقية من هاتين الروايتين، خصوصاً الأخيرة منهما لائحة، كما لا يخفى على العارف بأساليب كلامهم، وطرق بيانهم للأحكام الصادرة

(١) تقدّمت في صفحة ٤٠١.

عن علّة.

وما فيها من الإنكار على هؤلاء الأقشاب مبالغة في التقية.

مع إمكان أن يكون قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «يقتضي يوماً مكانه» هو جواب السائل، ويكون ما صدر منه من حكاية فعل رسول الله نقلاً لقول هؤلاء الأقشاب مستنداً لفتواهم بعدم وجوب القضاء، فكأنّه ـ عليه السلام ـ قال على سبيل الإنكار والتعريض: قد كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ يرتكب هذا العمل المكروه الموجب للإخلال بالوتر الواجب عليه، حاشاه عن ذلك ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقشاب من صحة صومه؛ استناداً إلى هذه الحكاية، بل يقضي يوماً مكانه.

وأمّا عن مكاتبة سليمان، فكالصحيحة الأُولى: بالحمل على التأخير لا عن عمد أو التقية.

وعن صحيحة القمّاط: بالحمل على التقية.

وفي الذخيرة أجاب عنها أيضاً: باستضعاف السند؛ لما ذكره من أنّ أبا سعيد في كتب الرجال لا موثّق ولا ممدوح[1].

ولكن في الحدائق نسبه إلى السهو، وذكر: أنّ أبا سعيد القمّاط هو خالد بن سعيد ثقة، وحديثه صحيح[2].

والأولى في الجواب عنه: بالحمل على النوم بنيّة الغسل، وليس في الرواية ما ينافيه، والتعليل لا يأبى عن ذلك.

وعمدة الجواب عن جميع هذه الأخبار، هو: أنّ مخالفتها للمشهور أو

---

(١) ذخيرة المعاد: ٤٩٧.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣: ١١٩.

المجمع عليه بين أصحابنا وموافقتها للجمهور أخرجها عن صلاحية المكافئة للأخبار المتقدّمة.

وفي الذخيرة بعد أن أورد أخبار الطرفين ، وأجاب عن كلٍّ من الأخبار المزبورة التي استدلّوا بها للجواز بما يقرب ممّا ذكرناه ، قال ما لفظه:

وتحقيق المقام: أنّ التعارض بين الأخبار ثابت ، ويمكن الجمع بينهما بوجهين: أحدهما: حمل أخبار المنع على الأفضلية، وثانيهما: حمل أخبار الترخيص على التقية.

والأول وإن كان وجهاً قريباً ، بل ليس فيه عدول عن الظاهر في أكثر الأخبار التي أوردت في جامع المنع ، لكن لا يبعد أن يقال: إنّ الترجيح للثاني ؛ لما في رواية إسماعيل من الإشعار الواضح عليه.

وكذا في رواية حمّاد بن عثمان ، المنقولة عن المقنع حيث أسند الحكم بالقضاء المتكرّر المستفيض في الأخبار إلى الأقشاب إن كان قوله: «يقضي يوماً» مقولاً لقول هؤلاء ، وذلك مضاف إلى ترجيح الشهرة بين الأصحاب ، ومخالفة جمهور العامة ، وبعد حمل الكفّارة على الاستحباب[1]. انتهى.

وفيه: أنّ حمل أخبار المنع على الأفضلية وإن أمكن على بُعْد في ما ورد الأمر بالكفّارة ، كما أشار إليه في ذيل عبارته ، ولكن هذا لا يكفي في رفع التنافي بين الروايات ، فإنّ جملة من أخبار الجواز ممّا وقع فيها الاستشهاد بفعل رسول الله صلّى الله عليه وآله ، كالنصّ في أنّه ليس البقاء على الجنابة موجباً لهذه المرتبة من المنقصة التي لا يكاد يتدارك

---

(١) ذخيرة المعاد:٤٩٨.

نقصه بالقضاء والكفّارة ، كما هو صريح جملة من أخبار المنع.

فالحقّ: أنّ أخبار الجواز مع هذا النوع من الأخبار من قبيل المتعارضين اللذين لا يساعد العرف على الجمع بينهما بما ذكر ، بل يرونهما من المتناقضين اللذين يجب الرجوع فيهما إلى المرجّحات ، وهي مع أخبار المنع ، كما هو واضح.

فالقول بالبطلان ـ كما هو المشهور ـ أقوى ، بل الأقوى: وجوب الكفّارة أيضاً ، كما يدلّ عليه جملة من الأخبار المزبورة.

واقتصار كثير منها على القضاء لا ينافي وجوبها بالنصوص المزبورة وإن كان قد يستشعر منها من باب السكوت في مقام البيان ، خصوصاً من الصحيح[1] الذي ورد فيه الأمر بالاستغفار: عدم وجوبها ، إلّا أنّ هذا لا يصلح معارضاً للنصوص المستفيضة التي وقع فيها التصريح بها.

وضعف سندها غير قادح بعد استفاضتها واعتضادها بالشهرة ، مع ما فيها من الموثّق الذي شهد المصنّف في العبارة المتقدّمة[2] المحكية عنه بأخذ العلماء به عدا شاذّ منهم.

فما في المدارك من أنّ هذه الروايات كلّها ضعيفة السند ، فيشكل التعويل عليها في إثبات حكم مخالف للأصل.

ومن هنا يظهر رجحان ما ذهب إليه ابن أبي عقيل ـ رحمه الله ـ والمرتضى من أنّ الواجب بذلك القضاء دون الكفّارة[3]. انتهى ،

(١) أي: صحيح الحلبي الذي تقدم في صفحة ١١٢.

(٢) تقدّمت في صفحة ٤٠٤.

(٣) مدارك الأحكام ٦: ٧٦ . ولا يخفى أنّ صاحب الرياض فيها [١: ٣٠٩] نسب القول المذكور الى السيد المرتضى في أحد قوليه ، وقال في المنتهى ٢: ٥٧٣: وهو الظاهر من كلام السيد ، ولكن نسب صاحب الحدائق فيها [١٣: ١٢٠] كلام السيد صاحب المدارك الى السهو.

ضعيف.

ثم إنّه نسب[1] إلى ظاهر المشهور عدم الفرق في الفساد بالبقاء على الجنابة عمداً بين صوم شهر رمضان وغيره من أنواع الصيام.

ولكن حكي[2] عن المعتبر أنه قال: لقائل أن يخصّ هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام.

أقول: وجهه ورود النصوص الدالّة عليه على كثرتها فيه، ولا قياس يقتضي التعدية عنه، هكذا قيل[3] في توجيهه.

وهو لا يخلو عن نظر؛ إذ المتبادر من الصوم في سائر الموارد التي تعلّق به أمر ندبي أو وجوبي ليس إلّا إرادة الماهيّة المعهودة التي أوجبها الشارع في شهر رمضان، فورود النصّ في خصوص شهر رمضان لا يوجب قصر الحكم عليه بعد أنّ المتبادر من الأمر به في سائر الموارد ليس إلّا العبادة المخصوصة التي أوجبها الشارع في شهر رمضان، فالتعدّي عن مورد النصّ في مثل هذه الموارد من هذا الباب لا من باب القياس.

ولكن قد يشكل ذلك في المقام بدلالة بعض النصوص على عدم كون البقاء على الجنابة عمداً منافياً لصوم غير شهر رمضان في الجملة، حيث يستكشف من مثل هذه الأخبار: أنّ البقاء على الجنابة ليس كسائر المفطرات مأخوذاً في ماهيّة اليوم شرعاً من حيث هي، فيشكل حينئذٍ التخطّي عن مورد النص:

---

(١) الناسب هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ١٢١، وصاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٤٠.

(٢) الحاكي هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ١٢١، وصاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٤٠، وراجع: المعتبر ٢: ٦٥٦.

(٣) القائل هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٤٠.

منها: ما عن الصدوق -في الصحيح- عن حبيب الخثعمي، قال: قلت لأبي عبدالله -عليه السلام-: أخبرني عن التطوّع، وعن هذه الثلاثة الأيام إذا أجنبت من أوّل الليل فاعلم أنّي قد أجنبت فأنام متعمّداً حتى ينفجر الصبح، أصوم أم لا أصوم؟ قال: صُم[1].

وموثّقة ابن بكير قال: سألت أبا عبدالله -عليه السلام- عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح، يصوم ذلك اليوم تطوّعاً؟ فقال: أليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار؟[2].

وموثّقته الأُخرى أيضاً عن أبي عبدالله -عليه السلام- قال: سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم أراد الصيام بعدما اغتسل ومضى من النهار ما مضى، قال: يصوم إن شاء، وهو بالخيار إلى نصف النهار[3].

وكيف كان، فهذه الروايات صريحة في عدم كون البقاء على الجنابة مانعاً عن الصوم تطوّعاً، بل قضية ترك الاستفصال في الموثّقة الأخيرة، وكذا مفهوم قوله -عليه السلام- في الموثّقة الأُولى: أليس هو بالخيار؟ إلى آخره، الذي هو بمنزلة التعليل للجواز: جوازه في الواجب غير المعيّن أيضاً.

ولكن يجب تخصيصه بما عدا قضاء شهر رمضان؛ لوقوع التصريح بالمنع عنه في ما عن الصدوق والشيخ -في الصحيح- عن عبدالله بن سنان، أنه سأل أبا عبدالله -عليه السلام-، عن الرجل يقضي شهر

(١) الفقيه ٢:٤٩/٢١٢، الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) الكافي ٤:١٠٥/٣، الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ٤:٣٢٢/٩٨٩، الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

رمضان فيجنب من أوّل الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل وهو يرى أنّ الفجر قد طلع ، قال: لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره[1].

وعن الكليني أيضاً ـ في الصحيح ـ عن ابن سنان ، يعني عبدالله ، أنه كتب إلى أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ ، وكان يقضي شهر رمضان ، وقال: إنّي قد أصبحت بالغسل وأصابتني جنابة ، فلم أغتسل حتى طلع الفجر ، فأجابه ـ عليه السلام ـ : لا تصم هذا اليوم وصُمْ غداً[2].

وفي موثّقة سماعة ـ المتقدمة[3] ـ قال: فقلت: إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي شهر رمضان ، قال: فليأكل يومه ذلك وليقض فإنّه لا يشبه رمضان شيء من الشهور.

والمراد بقوله ـ عليه السلام ـ : «لايشبه رمضان شيء من الشهور» على الظاهر: أنّ القضاء ليس حاله حال صوم شهر رمضان في وجوب الإمساك في ذلك اليوم وقضائه.

ويحتمل أن يكون المقصود به بيان اختصاص هذا الحكم ـ أي: عدم جواز البقاء على الجنابة ـ بصوم شهر رمضان أداءً وقضاءً ، كما اختار القول بذلك ـ أي: باختصاص المنع بصوم رمضان وقضائه ـ غير واحد من متأخّري المتأخّرين.

ولكن الاعتماد على هذا الظاهر لا يخلو عن إشكال ؛ إذ التعليل بامتداد الخيار إلى الزوال إنّما يناسب هذا الحكم لو كان الصوم قابلاً للتبعيض ، ولم يكن فعل المنافيات في أوّل اليوم منافياً لاختيار الصوم

---

(١) الفقيه ٢: ٣٢٤/٧٥ ، التهذيب ٤: ٨٣٧/٢٧٧ ، الوسائل : الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٢) الكافي ٤: ٤/١٠٥ ، الوسائل : الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٣) تقدّمت في صفحة ٤٠٣.

بعده.

ولكنك عرفت في محلّه أنّ الصوم لا يتبعّض.

وامتداد خياره مشروط بعدم حصول شيء ممّا يجب على الصائم الإمساك عنه ، فلا يصلح حينئذ أن يكون توسعة زمان اختيار عنوان الصوم علّةً لنفي البأس عن الإصباح جنباً.

اللهم إلّا أن يكون شرط صحة الصوم الاجتناب عن البقاء جنباً حين إحداث النية المعتبرة في صحته ، أي: حين اندراجه في موضوع الصائم شرعاً ، فيصح حينئذ التعليل ، ولكن مقتضاه شرطية الطهارة من الجنابة في المندوب أيضاً ، ولكن زمانها موسّع بتوسعة زمان اختيار عنوانه ، وهذا خلاف ظاهر كلمات القائلين بعدم الاشتراط ، كما أنّه خلاف ما يقتضيه إطلاق صحيحة الخثعمي ، الدالّة على جواز الصوم تطوّعاً لمن أصبح جنباً.

ويحتمل أن يكون المقصود بقوله ـ عليه السلام ـ: «أليس هو بالخيار؟» إلى آخره ، التنبيه على أنّ عدم تعيّن الصوم عليه يجعله بمنزلة البقاء على الجنابة لعذر ، وهو ليس منافياً للصوم.

ويحتمل أيضاً أن لا يكون المقصود به التعليل ، بل بيان كونه باقياً على ما هو عليه من الخيار إلى الزوال ، كما في موثّقته الأخيرة ، فيدلّ بالالتزام على عدم كون البقاء على الجنابة منافياً ، ولكنه خلاف سوق التعبير ؛ إذ لا يناسبه الاستفهام التقريري.

ويحتمل قويّاً أن يكون هذا الكلام طفرةً عن الجواب على سبيل التورية من باب التقيّة ، كغيره من الأخبار المتقدّمة الدالّة على جواز البقاء على الجنابة في صوم شهر رمضان ، المحمولة على التقية.

فالإنصاف :أنّ التعليل الواقع في هذه الرواية لا يخلو عن تشابه ،

فلا يجوز التعدّي عن مورده ، وهو الصوم تطوّعاً.

وأمّا الموثّقة الأخيرة وإن كان ظاهرها بمقتضى إطلاق الجواب من غير استفصال: عموم الحكم في الصوم غير المعيّن،واجباً كان أم مندوباً ، ولكن بعد أن علم بعدم إرادة قضاء شهر رمضان منه لا يبعد دعوى انصرافه إلى النافلة لو لم نقل بانصراف السؤال في حدّ ذاته إليها ، فالالتزام بجواز البقاء على الجنابة في ما عدا صوم النافلة ، الذي هو القدر المتيقّن من مورد أخبار الجواز ـ كصوم الكفّارة ونحوه ـ في غاية الإشكال ، بل لو لم يكن الصوم تطوّعاً محلاًّ للمسامحة ، لكان للتأمّل فيه أيضاً مجال ؛ لما أشرنا إليه من قوّة احتمال كون الأخبار الدالّة عليه من قبيل الأخبار الواردة في صوم شهر رمضان جارية مجرى التقية ، فيشكل حينئذ رفع اليد عمّا أشرنا إليه من أنّ المتبادر من إطلاق الأمر بالصوم في أيّ مورد ورد إنّما هو إرادة الطبيعة المعهودة التي أوجبها الشارع في شهر رمضان ، إلّا أنّ رفع اليد عن الأخبار الخاصة بمثل هذا الاحتمال من غير معارض صريح مخالف للقواعد ، خصوصاً في مثل المورد القابل للتسامح ، فالقول بجوازه في النافلة دون غيره ـ كما قوّاه في الجواهر[1] ـ لا يخلو عن قوة.

نعم ، الأشبه كون الواجب بالعرض ـ أي: الصوم الذي وجب بنذر وشبهه ـ بحكم أصله ، فإنّ معروض الوجوب ذاته من حيث هي ، فلا يختلف بذلك أثرها.

ثم إنّه لو تعذّر الغسل للصوم الواجب ، فهل يجب عليه التيمّم بدله؟ فيه خلاف ، كما نبّه عليه شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ ، فقال:

---

(١) جواهر الكلام ١٦:٢٤٤.

ولو لم يتمكّن المكلّف من الغسل فهل يجب عليه التيمّم؟ فيه قولان: من عموم المنزلة في صحيحة حمّاد هو بمنزلة الماء[١] وفي الروايات: هو أحد الطهورين[٢] وهو مذهب المحقّق والشهيد الثانيين، خلافاً للمحكي عن المنتهىٰ، ولعلّه للأصل. ومن أنّ المانع هو حدث الجنابة، والتيمّم لا يرفعه، وهو طهور بمنزلة الماء في كلّ ما يجب فيه الغسل، لا في ما توقّف على رفع الجنابة، فالتيمّم يجب في كلّ موضع يجب فيه الغسل، لا في ما يشترط بعدم الجنابة.

ويشعر به قوله ـعليه السلامـ في صحيحة محمد بن مسلم: فإن انتظر ماءً يسخّن أو يستق فطلع الفجر فلا يقضي صومه(٣) (٤) حيث إنّه لم يأمره بالتيمّم، ولذلك لم يذكروا في كتاب الطهارة من التيمّم الواجب ما كان لصوم واجب، كما عدّوا الصلاة والطواف الواجبين، بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمّم أيضاً له بمقتضى المقابلة.

نعم، ذكروا أنّه يجب التيمّم لكلّ ما يجب له المائية، ولكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حدّ الإجماع مع مخالفة المصنّف ـيعني العلّامةـ في المنتهىٰ، وتردّده في النهاية كما عن الذكرى.

---

(١) التهذيب ١:٢٠٠/٥٨١، الاستبصار ١:١٦٣/٥٦٦، الوسائل: الباب ٢٠ و٢٣ من أبواب التيمّم، الحديث ٢ و٣.

(٢) التهذيب ١:٢٠٠/٥٨٠، الوسائل: الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

(٣) في النسخة الخطية وكتاب الصوم للشيخ الأنصاري: فلا شيء عليه، وما أثبتناه كما في المصادر والطبعة الحجرية.

(٤) الكافي ٤:١٠٥/٢، التهذيب ٤:٢١١/٦١٣، الاستبصار ٢:٨٦/٢٧٠، الوسائل: الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

نعم، قال في المعتبر: يجوز التيمّم لكلّ مَن وجب عليه الطهارة المائية. وادّعى عليه إجماع المسلمين.

وكيف كان ، فالأحوط التيمّم ، وعليه فهل يجب أن يبقى مستيقظاً لئلا يبطل تيمّمه ، أم لا؟ أقواهما وأحوطهما: الأول[1]. انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: أمّا وجوب التيمّم -كما لعلّه المشهور إن لم يكن مجمعاً عليه- فهو الأقوى ؛ لما عرفته في مبحث التيمّم من أنّ التيمّم غُسل المضطر ووضوؤه ، كما وقع التعبير به في الرضوي[2].

ويومئ إليه قوله -صلّى الله عليه وآله- لأبي ذر: يكفيك الصعيد عشر سنين[3].

وفي صحيحة حمّاد: هو بمنزلة الماء[4] إلى غير ذلك مما عرفته في محلّه.

وأمّا البقاء مستيقظاً: فالأولى تفريعه على مسألة ما إذا تيمّم الجنب بدلاً من الغسل ، ثم أحدث بالأصغر ، فإن بنينا في تلك المسألة على أنّ موجبات الوضوء لا توجب انتقاض تيمّمه الواقع بدلاً من الغسل ، بل تؤثّر في إيجاب ما تقتضيه من الوضوء أو التيمّم كما حكي[5] القول

(١) كتاب الصوم:٥٧٢ ، وراجع: جامع المقاصد ٣:٨٣ ، ومسالك الأفهام ١:٧٣ ، ومنتهى المطلب ١:١٥٦ ، والذكرى:٢٥ ، والمعتبر ١:٤٠٧-٤٠٨ ، وجواهر الكلام ٥:٢٥٢-٢٥٣.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام:٨٨.

(٣) التهذيب ١:١٩٤/٥٦١ و١٩٩/٥٧٨ ، والفقيه ١:٥٩/٢٢١ ، الوسائل : الباب ١٤ و٢٣ من أبواب التيمّم ، الحديث ١٢ و٤.

(٤) التهذيب ١:٢٠٠/٥٨١ ، الاستبصار ١:١٦٣/٥٦٦ ، الوسائل : الباب ٢٠ و٢٣ من أبواب التيمّم ، الحديث ٢ و٣.

(٥) الحاكي هو العاملي في مدارك الأحكام ٢:٢٥٣ وصاحب الجواهر فيها ٥:٢٦٠-٢٦١ ، وراجع: مفاتيح الشرائع ١:٦٥ ، والحدائق الناضرة ٤:٤١٧.

به عن السيد وجملة من متأخّري المتأخّرين ، فلا يضرّه النوم بعد أن تيمّم بدلاً من الغسل.

وإن قلنا بانتقاضه بمطلق الحدث ، وعليه أن يتيمّم لصلاته الآتية أيضاً بدلاً من الغسل وإن وجد ماءً بقدر أن يتوضّأ ـ كما هو المشهور ـ فعليه أن يبقى مستيقظاً ، وإلّا فهو بمنزلة ما لو تيمّم وبال.

وكونه غير مكلّف في حال النوم غير مُجد بعد أن كان قبله مكلّفاً بإزالة أثر الجنابة مقدمةً لصوم اليوم ، فكما أنّ ذلك اقتضى وجوب الغسل عليه مع التمكّن والتيمّم بدلاً عنه عند تعذّره ، كذلك اقتضى وجوب إبقاء أثر تيمّمه ، أي: بقاؤه مستيقظاً ، وإلّا فنفس التيمّم أو الغسل من حيث هو ليس ممّا يتوقّف عليه الصوم ، بل من حيث توقّف إزالة أثر الجنابة عليه ، كما لا يخفى.

فما في المدارك من منع وجوب البقاء مستيقظاً ، معلّلاً: بأنّ انتقاض التيمّم بالنوم لا يحصل إلّا بعد تحقّقه ، وبعده يسقط التكليف ؛ لاستحالة تكليف الغافل[1] ؛ ضعيف.

نعم ، لو غلب عليه النوم ، اندرج في موضوع غير العامد الذي ستعرف حكمه.

ولو أخّر الغسل عمداً إلى أن ضاق الوقت ، أو أجنب عمداً في وقتٍ يعلم بأنّه لا يسع الغسل ، فتيمّم وصام ، فهل يصحّ صومه؟ فيه تردّد ؛ ينشأ: من التأمّل في شمول ما دلّ على شرعيّة التيمّم ونحوه من التكاليف الاضطراريّة لمن ألجأ نفسه إليها بسوء اختياره. مع أنّ كون ضيق الوقت من حيث هو من مسوّغات التيمّم لا يخلو عن تأمّل ،

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٥٨.

فليتأمّل.

فالأحوط إن لم يكن أقوى في مثل هذه الموارد: الجمع بين الإتيان بالفعل الاضطراري في الوقت وتداركه في خارجه؛ لعلمه إجمالاً بتنجّز التكليف عليه بأحد الأمرين: إمّا الفعل الاضطراري في الوقت أو الاختياري في خارجه، فيجب في مثله الاحتياط، كما تقدّم التنبيه عليه في مبحث التيمّم[١] وفي غير مورد من كتاب الصلاة[٢].

بل الأحوط في المقام الكفّارة أيضاً، ولكن الأقوى عدم وجوبها؛ لكونها تكليفاً مغايراً لما عَلِمَه بالإجمال، فينفي وجوبها بالأصل، ولتمام الكلام في ما يتوجّه عليه من النقض والإبرام مقام آخر.

وهل يلحق بالجنابة الحيض؟ المشهور: نعم، بل عن المقاصد العليّة: نفي الخلاف فيه[٣].

ويدلّ عليه: خبر أبي بصير عن أبي عبدالله ـعليه السلامـ، قال: إن طهرت بليل من حيضتها، ثمّ توانت أن تغتسل في رمضان حتى أصبحت عليها قضاء ذلك اليوم[٤].

خلافاً للمحكي[٥] عن النهاية والأردبيلي وصاحب المدارك؛ استضعافاً للخبر.

وفيه: أنّ ضعفه لو كان، فهو مجبور بالشهرة.

(١) كتاب الطهارة (الطبعة الحجرية):٥١٣.

(٢) أنظر على سبيل المثال ص١٥٨ من كتاب الطهارة (الطبعة الحجرية).

(٣) كما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٧٢.

(٤) التهذيب ١:٣٩٣/١٢١٣، الوسائل، الباب ٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٥) كما في كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٧٢، وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ٥:٤٧ ومدارك الأحكام ٦:٥٧، ونهاية الإحكام ١:١١٩.

وربّما علّل الإبطال: بأنّ الحيض أشدّ تأثيراً فيه من الجنابة؛ ضرورة بطلان الصوم بمفاجأته قهراً، فليس إلّا للمنافاة بينه وبين الصوم، فالبقاء متعمّداً حتى الصبح مبطل للصوم.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ ما هو أشدّ تأثيراً من الجنابة هو نفس الحيض، وأمّا أنّه يبقى منه بعد ارتفاعه أثر مانع عن الصوم كالصلاة، فهو موقوف على دلالة الدليل عليه، فمن الجائز كون بطلان الصوم كحرمة الوطء من آثار نفس الحيض، لا أثره المانع عن الصلاة، الموقوف رفعه على الاغتسال.

ثمّ إنّ النفساء بحكم الحائض بلا خلاف فيه على الظاهر، بل عن غير واحد: دعوى الوفاق عليه.

ويظهر وجهه ممّا حرّرناه في محلّه من اتّحادهما حكماً، بل موضوعاً، فراجع.

وأمّا المستحاضة: فقد تقدّم الكلام في اشتراط صومها بالغسل مفصّلاً في كتاب الطهارة[1]، وعرفت في ما تقدّم أنّ مدركه منحصر بمضمرة ابن مهزيار[2]، التي يتطرّق إليها جهات من الإشكال على وجه لا يمكن استكشاف ما أُريد منها من ظاهرها، فلا يصحّ الاعتماد عليها في إثبات الاشتراط، ولكنه على إجماله مظنّة الإجماع، فيشكل حينئذ الجزم بعدمه، ولذا توقّف فيه غير واحد من المتأخّرين كبعض القدماء على ما

---

(١) راجع: كتاب الطهارة (الطبعة الحجرية): ٣٣١.

(٢) الكافي ٤: ١٣٦/٦، الفقيه ٢: ٩٤/٤١٩، علل الشرائع: ٢٩٤، الباب ٢٢٤، الحديث ١، الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ٧، والباب ١٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

حكي[١] عنهم ، وهو في محلّه.

وعلى تقدير التسليم،فهل يتوقّف على الأغسال النهاريّة خاصة ، أو هي مع الليلة السابقة خاصة ، أو مع اللاحقة خاصة ، أو مع الليلتين ، أو الفجر خاصة؟ وجوه ، أوجهها: الأول.

والمدار على إيجاد الأغسال في وقتها الذي وجب الإتيان بها فيه لولا وجوب الصوم ، فلا يجب تقديم غسل الغداة على الفجر ، بل لا يجوز مع فصل يعتدّ به بينه وبين الصلاة.

نعم ، الأحوط عند حدوث سببه من الّليل إيقاع غسل الغداة آخر الليل مقارناً لطلوع الفجر ، والإتيان بصلاة الغداة في أوّل وقتها بحيث لم يتحقّق بينها فصل يعتدّ به بأكثر من نافلتها ، أو الجمع بين غسل في آخر الليل لاستباحة الصوم من باب الاحتياط وغسل آخر لصلاتها ، وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في المبحث المشار إليه ، فراجع.

﴿ ولو أجنب ﴾ في الليل ﴿ فنام غير ناوٍ للغسل ، فطلع الفجر ، فسد الصوم ﴾ كما عن الفاضل وغيره[٢] ، بل عن ظاهر المنتهى: دعوى الاجماع عليه[٣].

وفي المدارك في شرح العبارة قال ما لفظه: الفرق بين هذه المسألة وبين تعمّد البقاء على الجنابة فرقٌ ما بين العام والخاص ، فإنّ تعمّد البقاء عزم على عدم الغسل ، وعدم نيّة الغسل أعمّ من العزم على عدمه ؛ لتحقّقه مع الذهول عن الغسل ، وقد قطع المصنّف وغيره بأنّ

---

(١) الحاكي هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٣:١٢٥ ، والشيخ الأنصاري في كتاب الصوم:٥٩١.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦:٢٤٧.

(٣) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٤٧ ، وراجع: منتهى المطلب ٢:٥٦٦.

مَن نام حتى أصبح على هذا الوجه ، لزمه القضاء.

واستدلّ عليه: بأنّ مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم ويعود كالمتعمّد للبقاء على الجنابة.

وهو غير جيّد ؛ لأنّ عدم نيّة الغسل أعمّ من العزم على ترك الاغتسال[١]. انتهى.

وقد تبع في ما ذكره فارقاً بين المسألتين جدّه في المسالك[٢].

وهو ليس بجيّد ، بل الفرق بين المسألتين هو أنّ المقصود بذكر هذا الفرع التنبيه على أنّ النوم غير المسبوق بالعزم على الغسل بحكم البقاء مستيقظاً كذلك إلى أن طلع الفجر ، فلا فرق حينئذٍ بين العزم على ترك الاغتسال ، أو ترك العزم على الاغتسال في اتّصاف الترك بكونه اختيارياً ، وكونه مندرجاً في موضوع البقاء على الجنابة عمداً حقيقةً لو بقي مستيقظاً كذلك ، فطلع الفجر ، وحكماً لو نام إلى أن طلع الفجر ، فإنّ مع عدم العزم على الاغتسال يسقط اعتبار النوم ، بمعنى أنّه لا يؤثّر في اتّصاف ترك الغسل ، أي البقاء على الجنابة اضطرارياً ، كما نبّه عليه المصنّف ـ رحمه الله ـ في عبارته المتقدّمة المحكيّة عن معتبره[٣].

وما اعترضه عليه غير واحد ممّن تأخّر عنه: بأنّ هذا الدليل أخصّ من مدّعاه ؛ غير متوجّه عليه ، فإنّ ما يسقط اعتبار النوم هو عدم العزم على الاغتسال ، لا العزم على عدمه ، فتعبير المصنّف ـ رحمه الله ـ :إمّا من باب التمثيل بملاحظة أنّ الحكم مع العزم على الترك أوضح ، أو أنّه من باب التوسّع بإرادة الترك الاختياري من قوله: مع العزم على ترك

---

(١) مدارك الأحكام ٦: ٥٩.

(٢) مسالك الأفهام ٢: ١٧ و ١٨.

(٣) المعتبر ٢: ٦٧٢.

الاغتسال ؛ لا خصوص الترك المسبوق بالعزم عليه ، كما أنّه بهذا المعنى يصح أن يفسّر تعمّد البقاء على الجنابة بالعزم على عدم الغسل ، كما في عبارة المدارك ، وإلّا فمن الواضح أنّ المراد بتعمّد البقاء في هذا المبحث ، هو: ترك الغسل اختياراً ، ولا يتوقّف ذلك على العزم على ترك الغسل ، بل على عدم إرادة فعله ، ولا ملازمة بينهما ؛ لأنّ العزم على الترك لا بدّ أن يكون من سبب ، فربما لا يكون في نفسه ما يقتضيه ، ولكنه لا داعي له إلى فعله ، بمعنى أنّ غاياته التي يتصوّرها ـ كتوقّف الصوم عليه ونحوه ـ لا تبعثه على إرادة فعله ، فلا يحصل له العزم عليه ، ولكن يجوز أن يشتدّ شوقه إلى تحصيلها فيفعله ، فهو بالفعل ليس بعازم للفعل ولا للترك ، ولا يصدق عليه اسم المتردّد أيضاً ؛ إذ التردّد إنّما يصدق في ما لو حصلت المعارضة بين دواعي الفعل ودواعي الترك ، فيتحيّر في الترجيح.

ويحتمل أن يكون عدوله عن التعبير بعدم العزم على الغسل إلى التعبير بالعزم على تركه ؛ للتنبيه على خروج الغافل والناسي عن موضوع الكلام في هذا المقام ؛ فإنّ عدم نيّة الغسل قد يجامع الغفلة والنسيان ، ومعه أيضاً وإن كان يسقط اعتبار النوم ؛ إذ مع الغفلة والنسيان لا يتفاوت الحال بين أن ينام أو يبقىٰ مستيقظاً في خروج ترك الغسل الموجب لبقائه جنباً اختيارياً له ، ولكن هذا الفرض يندرج في موضوع المسألة الباحثة عن حكم الناسي أو الجاهل بالحكم أو الموضوع ، والمفروض في المقام ما كان الترك لا من حيث الغفلة والنسيان ، بل من حيث النوم بحيث لولا النوم لكان داخلاً في موضوع متعمّد البقاء حقيقةً.

ومن هنا يظهر صحة الاستدلال عليه: بما ذكره المصنّف ـ رحمه الله ـ

من أنّ مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم ، إلى آخره ، ولكن بإبدال قوله : مع العزم على ترك الاغتسال : بعدم العزم على الاغتسال ؛ فإنّه بحكم مَن بقي مستيقظاً كذلك إلى أن فاجأه الصبح في صدق كونه باقياً على الجنابة عمداً ، فيدلّ حينئذ على فساد صومه كلّ ما دلّ عليه في العامد ، حتى مثل صحيحتي الحلبي وأحمد بن محمد[1] ، الواردتين في مَن أجنب ثم نام متعمّداً حتى أصبح ؛ فإنّ مناط الحكم تركه للغسل اختياراً ، الذي هو ملازم للنوم إلى الصبح متعمّداً ، فضلاً عن مثل رواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه -عليه السلام- ، قال : إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح ، فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه[2].

ورواية إبراهيم بن عبدالحميد عن بعض مواليه ، قال : سألته عن احتلام الصائم ، قال : فقال : إذا احتلم نهاراً في شهر رمضان فليس له أن ينام حتى يغتسل ، وإن أجنب في شهر رمضان ليلاً فلا ينام ساعة حتى يغتسل ، فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح ، فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً ، وقضاء ذلك اليوم ، ويُتمّ صيامه ولن يدركه أبداً[3].

(١) الكافي ٤ :١/١٠٥ ، التهذيب ٤ :٢١١-٦١٤/٢١٢ ، الاستبصار ٢ :٢٦٨/٨٦ ، الوسائل : الباب ١٥ و١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ و٤.

(٢) التهذيب ٤ :٦١٧/٢١٢ ، الاستبصار ٢ :٢٧٣/٨٧ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٣) التهذيب ٤ : ٢١٢ و٦١٨/٣٢٠ و٩٨٢ ، الاستبصار ٢ :٢٧٤/٨٧ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما ـعليهما السلام ـ ، قال : سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل أن يغتسل ، قال : يُتمّ صومه ، ويقضي ذلك اليوم ، إلاّ أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر ، فإن انتظر ماءً يسخّن أو يستقي فطلع الفجر فلا يقضي(١).

وموثّقة سماعة ، قال : سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر ، فقال : عليه أن يقضي يومه ويقضي يوماً آخر(٢) الحديث.

بل ظاهر هذين الخبرين : وجوب القضاء عليه مطلقاً ولو مع العزم على الاغتسال ، بل المنساق إلى الذهن من السؤال في الخبر الأخير إنّما هو إرادته في هذا الفرض ، ولكن يجب تقييده بما عدا النومة الأُولى ؛ جمعاً بينه وبين غيره ممّا ستعرف ، فاستفادة حكم العامد منه حينئذ إنّما هي بالفحوى ، حيث إنّ المتبادر منه أنّه نشأ تركه للغسل من أنّه لم يستيقظ حتى أدركه الفجر.

نعم ، الظاهر خروج صورة الجهل بالموضوع أو نسيانه الذي لا يتنجّز عليه التكليف بالغسل على تقدير استيقاظه عن مورد هذه الروايات ، فلا يستفاد حكمه منها.

﴿ ولو كان ﴾ قد ﴿ نوى الغسل ﴾ فلم ينتبه إلى أن أصبح ﴿ صحّ صومه ﴾ على المشهور ، بل عن الخلاف : الإجماع عليه(٣) ؛ لصحيحة

---

(١) التهذيب ٤ : ٢١١ / ٦١٣ ، الاستبصار ٢ : ٨٦ / ٢٧٠ ، الوسائل : الباب ١٤ و١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ و٣.

(٢) التهذيب ٤ : ٢١١ / ٦١١ ، الاستبصار ٢ : ٨٦ / ٢٦٧ ، الوسائل : الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

(٣) كما في جواهر الكلام ١٦ : ٢٤٩ ، وراجع : الخلاف ٢ : ٢٢٢ ، المسألة ٨٨.

معاوية بن عمّار ، قال : قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : الرجل يجنب من أوّل الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان ، قال : ليس عليه شيء ، قلت : فإنّه استيقظ ثم نام حتى أصبح ؛ قال : فليقض ذلك اليوم عقوبة[1].

وهذه الصحيحة صريحة في أنّه ليس عليه شيء لو لم يستيقظ إلى الصبح ، وأنّ القضاء إنّما يجب في ما لو استيقظ ثم نام ، فهي أخصّ مطلقاً من صحيحة محمد بن مسلم وموثّقة سماعة ونحوهما ممّا دلّ بظاهره على وجوب القضاء عليه مطلقاً.

وليست الموثّقة وكذا الصحيحة نصّاً في إرادة استمرار نومته الأُولى حتى يمتنع تقييدهما بهذه الصحيحة ؛ لإمكان أن يكون المقصود بقوله ـ عليه السلام ـ في الموثّقة : لم يستيقظ حتى أدركه الفجر : أنّه لم يستيقظ في الوقت الذي كان من شأنه الغسل فيه ، لا أنّه لم يستيقظ أصلاً حتى في ابتداء نومه.

وكذا المراد بقوله في الصحيحة : إنّه نام قبل أن يغتسل : أنّه أخّر الغسل عن النوم ، فلا يأبى عن التقييد.

ولو سلّم صراحتها في إرادة استمرار نومته الأُولى ، لتعيّن حملها على ما إذا لم يكن عازماً على الغسل إن أمكن ، وإلّا فردّ علمها إلى أهله ؛ لعدم صلاحيتها ـ بعد شذوذ القول بذلك ـ لمعارضة هذه الصحيحة الصريحة في أنّه لا شيء عليه في ما لو استمرّ نومته الأُولى ، المعتضدة بالشهرة وغيرها ممّا ستعرف.

---

(١) التهذيب ٤ : ٢١٢ / ٦١٥ ، الاستبصار ٢ : ٨٧ / ٢٧١ ، الوسائل : الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

هذا ، مع أنّ ظاهر الموثّقة: ورودها في المحتلم ، بل وكذا الصحيحة ؛ لإشعارها بل ظهورها في الجنابة غير العمدية ، فهي إن لم تكن ظاهرةً في إرادة الاحتلام ، فلا أقلّ من عدم إبائها عن الحمل عليها ، وستعرف وجود القول بالتفصيل بين المحتلم وغيره ، فلا معارضة حينئذ بينها وبين الصحيحة أصلاً.

ثم إنّه قد يوهم ترك الاستفصال في الصحيحة: أنّه لا شيء عليه في ما إذا لم يستيقظ مطلقاً وإن لم يكن من عزمه الغسل ، ولكن يتعيّن صرفه لو لم نقل بانصرافه في حدّ ذاته إلى صورة العزم على الاغتسال ؛ جمعاً بينه وبين الأخبار المتقدّمة الدالّة على القضاء بترك الغسل إلى الصبح اختياراً ، التي شمولها لمثل هذا الفرض أوضح من هذه الصحيحة ، بل يفهم ذلك -أي: اختصاصها بصورة كونه مريداً للغسل على تقدير الانتباه- من فحوى ذيله ؛ لأنّ الترك الناشئ من عدم اختيار الصوم أولى بالعقوبة من الترك الناشئ من التواني وتأخير الغسل عن النوم ثانياً ، فليتأمّل.

وعن الفقه الرضوي أنّه قال: وإن أصابتك جنابة في أوّل الليل ، فلا بأس بأن تنام متعمّداً وفي نيّتك أن تقوم وتغتسل قبل الفجر ، فإن غلبك حتى تصبح ، فليس عليك شيء إلّا أن تكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت ولم تغتسل وكسلت ، فعليك صوم ذلك اليوم ، وإعادة يوم آخر مكانه ، وإن تعمّدت النوم إلى أن تصبح ، فعليك قضاء ذلك اليوم والكفّارة ، وهي: صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً[1].

---

(١) اورده البحراني في الحدائق الناضرة ١٣:١٢٧ ، وراجع: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٠٧.

وحيث لم يثبت حجية الرضوي لا يصلح ذكره إلّا من باب التأييد.

واستدلّ له أيضاً: بصحيحة ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله ـعليه السلام ـ: الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح، قال: يُتمّ صومه ويقضي يوماً آخر، وإن لم يستيقظ حتى أصبح أتمّ صومه، وجاز له[1].

وفيه نظر؛ إذ المنساق إلى الذهن من قوله: ثم يستيقظ: ورودها في المحتلم لا في الجنب الذي نام ثمّ استيقظ، فمفاد هذه الرواية بظاهرها: أنّه لو احتلم واستمرّ نومه الذي وقع فيه الاحتلام إلى الصبح، جاز صومه، وإن استيقظ ثم نام فعليه قضاؤه، فلا تدلّ على نفي القضاء في ما لو أجنب ونام اختياراً ولم ينتبه حتى أصبح، بل ربما يشعر بثبوته كون المدار على النوم اختياراً بعد حصول العلم بالجنابة، فتتحقّق المعارضة حينئذ بينه وبين الصحيحة المتقدّمة الصريحة في نفي القضاء باستمرار نومته الأُولى الواقعة بعد حصول الجنابة.

اللهم إلّا أن يلتزم بالفرق بين الجنب والمحتلم بالالتزام بأنّ نوم المحتلم بعد أن انتبه موجب للقضاء مطلقاً ولو كان انتباهه حين عروض الجنابة، والفارق بينهما: النصّ.

أو يقال: بأنّ النومة الأُولى التي دلّت الصحيحة على عدم كونها موجبةً للقضاء أعمّ من أن تحصل قهراً أو اختياراً، فالمحتلم لو بقي نائماً بعد احتلامه ولو في الجملة ثم استيقظ ـكما هو المنساق إلى الذهن من مورد الصحيحة الثانيةـ فقد حصلت نومته الأُولى، فلا منافاة حينئذ بين

---

(١) التهذيب ٤: ٢١١/ ٦١٢، الاستبصار ٢: ٨٦/ ٢٦٩، الفقيه ٢: ٧٥/ ٣٢٣، الوسائل: الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

الصحيحتين.

وقد حكي عن بعض متأخّري المتأخّرين التفرقة بين المحتلم وغيره[1].

وربما يؤيّده أيضاً صحيحة محمد بن مسلم وموثّقة سماعة، المتقدمتان[2] الظاهرتان في وجوب القضاء باستمرار النوم الحاصل بعد العلم بالجنابة، وظاهرهما إرادة الجنابة غير الاختيارية، كما تقدّمت الإشارة إليه، فيتّحد مفادهما حينئذ مع هذه الصحيحة.

وحكي عن جملة من المتأخّرين: الالتزام بأنّ النومة التي حصلت الجنابة فيها هي النومة الأولى ولكن بشرط استمراره إلى ما بعد حصول الجنابة في الجملة، وهذه الروايات غير آبية عن ذلك، فلا بأس بالالتزام به؛ جمعاً بين الأخبار وكلمات الأصحاب المصرّحين بعدم كون استمرار النومة الأولى موجباً للقضاء، إلّا أنّ ظاهر كلماتهم كصريح غير واحد منهم: إرادة النوم بعد حصول العلم بالجنابة.

ولكن يشكل رفع اليد عن ظواهر النصوص المزبورة بذلك، فالقول باحتساب النوم الذي حصلت فيه الجنابة النومة الأولى، مع أنّه أحوط لا يخلو عن قوة، بل الأحوط القضاء باستمرار النوم الحاصل بعد العلم بالجنابة الواقعة في النوم مطلقاً وإن حصل الانتباه حين حدوثها، بل لا يخلو القول بوجوبه عن وجه.

﴿و﴾ كيف كان فقد ظهر بما مرّ أنّه ﴿لو انتبه﴾ ثانياً ﴿ثم نام ناوياً﴾ للغسل ﴿فأصبح نائماً، فسد صومه﴾ كما يدلّ عليه صحيحة

(1) راجع: كتاب الصوم للشيخ الأنصاري:٥٧٣، وذخيرة المعاد:٤٩٨.

(2) تقدّمتا في ص ٤٢٥.

معاوية[١] وغيرها[٢] من الروايات المزبورة.

وهل يحرم النوم ثانياً أم لا ؟ فيه قولان: صرّح في المسالك بالأول ، فإنّه ذكر في النومة الأُولى بعد الجنابة أنّها إنّما تصح مع نية الغسل ليلاً ، وإلّا لم يصحّ النوم ، ولا بدّ مع ذلك من احتماله الانتباه وإلّا كان كمتعمّد البقاء.

وشرط بعض الأصحاب مع ذلك : اعتياده الانتباه ، وإلّا كان كمتعمّد البقاء على الجنابة. ولا بأس به.

ثم قال في شرح قول المصنّف: (ولو انتبه ثم نام) إلى آخره: قد تقدّم أنّ النومة الأُولى إنّما تصح مع العزم على الغسل وإمكان الانتباه واعتياده ، فإذا نام بالشرط ثم انتبه ليلاً ، حرم عليه النوم ثانياً ، وإن عزم على الغسل واعتاد الانتباه ، لكن لو خالف وأثم ، فأصبح نائماً ، وجب عليه القضاء خاصة[٣]. انتهى.

وفي المدارك بعد نقل عبارة المسالك ، قال: ويمكن المناقشة في تحريم النومة الثانية ؛ لعدم وضوح مأخذه.

وربما استدلّ عليه: بقوله ـ عليه السلام ـ : «فليقض ذلك اليوم عقوبة» والعقوبة إنّما تثبت على فعل المحرّم.

وهو استدلال ضعيف ، فإنّ ترتّب هذه العقوبة على فعل لا يقتضي تحريمه.

والأصحّ إباحة النومة الثانية ، بل والثالثة أيضاً وإن ترتّب عليهما

---

(١) التهذيب ٤: ٢١٢ / ٦١٥ ، الاستبصار ٢: ٨٧ / ٢٧١ ، الوسائل : الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٢) راجع: الوسائل : الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(٣) مسالك الأفهام ٢: ١٨.

القضاء ، كما اختاره العلّامة ـرحمه الله ـ تمسّكاً بمقتضى الأصل السليم عن المعارض[1]. انتهى ، وهو جيّد.

وربما يؤيّد ما ذكره في تضعيف الاستدلال ورود نظيره في ما لا حرمة فيه جزماً ، كما في موثّقة سماعة ، الواردة في ناسي النجاسة عن الصادق ـعليه السلام ـ ، قال: يعيد صلاته كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه ، عقوبةً لنسيانه[2].

وأضعف منه: الاستدلال له: بالأمر بالاستغفار في ذيل صحيحة الحلبي المتقدّمة[3]، الواردة في رجل احتلم أول الليل أو أصاب من أهله ثم نام متعمّداً في شهر رمضان حتى أصبح ؛ لوروده بمقتضى ظاهر السؤال في مَن نام عن قصد إلى الصبح بحيث لو كان يعرضه الانتباه في الأثناء ، كان يعود إلى نومه ، كما هو الغالب في مَن ينام بعد العشاء ، ولا داعي له إلى فعل شيء في الليل من صلاة أو غسل ونحوه ، فهو ملازم لعدم كونه مُريداً للغسل ، فمن هنا يحتمل أن يكون ذكره من باب الكناية والتمثيل ، بأن يكون المقصود بقوله: ثم نام متعمّداً حتى أصبح: التعبير عن أنّه ترك الغسل عمداً ، لا خصوص النوم من حيث هو الذي هو ملازم للترك .

وكيف كان ، فظاهر السؤال وروده في غير مُريد الغسل ، وهذا ممّا لا كلام فيه ؛ فإنّه ملحق بالعامد ، كما عرفت.

---

(١) مدارك الأحكام ٦١:٦.

(٢) التهذيب ٧٣٨/٢٥٤:١ ، الاستبصار ٦٣٨/١٨٢:١ ، الوسائل : الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.

(٣) تقدّمت في صفحة ٤٠٢.

ودعوى: أنّه لا بدّ من صرفه إلى صورة العزم على الغسل بحمل قوله: ثم نام متعمّداً؛ إلى آخره، على إرادة العمل إلى أصل النوم غير المنافي لإرادة الانتباه والغسل في الليل، لا العمد إلى النوم حتى يصبح؛ كي يمتنع اجتماعه مع إرادة الغسل؛ إذ لو كان وارداً في مُريد النوم إلى الصبح، لكان اللازم ـ لكونه في مقام البيان ـ ذكر الكفّارة أيضاً؛ لأنّه كمتعمّد البقاء على الجنابة، فعدم ذكرها دليل عدم وجوبها، وهو يكشف عن إرادة صورة العزم على الغسل؛ مدفوعة: بأنّا لو سلّمنا هذا اللزوم، لكان اللازم صرف ما دلّ على الكفّارة بالبقاء على الجنابة عمداً إلى الاستحباب، فإنّه أولى من صرف الجواب في هذه الصحيحة إلى خصوص مُريد الغسل الذي لو لم نقل بظهور السؤال أو صراحته في غيره، فلا أقلّ من عدم ظهوره في إرادته بالخصوص، فكيف يصحّ حمل الجواب مع ما فيه من ترك الاستفصال على إرادته بالخصوص؟!

والحاصل: أنّه لا يمكن حمل هذه الصحيحة على خصوص مُريد الغسل الذي لا يجب عليه الكفّارة.

وترك ذكر الكفّارة فيها ـ كتركه في صحيحة أحمد بن محمد[1]، التي هي أصرح من هذه الصحيحة في ورودها في متعمّد النوم إلى الصبح ـ وإن كان مشعراً بعدم وجوبها، أو ظاهراً في ذلك، ولكن لا بالدلالة اللفظية، بل من باب السكوت في مقام البيان، فيجب رفع اليد عنه بالأخبار المبيّنة له؛ لحكومتها عليه، كما لا يخفى.

نعم، يمكن الاستدلال لحرمة النوم مطلقاً ما لم يغتسل: بقوله

---

(١) التهذيب ٤: ٢١١/ ٦١٤، الاستبصار ٢: ٨٦/ ٢٦٨، الوسائل: الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

ـعليه السلام ـ في مرسلة ابراهيم بن عبد الحميد: إذا احتلم نهاراً في شهر رمضان ، فليس له أن ينام حتى يغتسل ، وإن أجنب ليلاً ، فلا ينام ساعة حتى يغتسل(١).

ولكن يتوجّه عليه: أنّ هذه الرواية مع ما فيها من الإرسال والإضمار ، ومخالفة ظاهرها لظواهر غيرها من النصّ وفتاوى الأصحاب ، بل صريحها ، لا تصلح دليلاً إلّا للكراهة من باب المسامحة.

وقد يتخيّل اقتضاء قاعدة المقدّمية: حرمة النوم ما لم يثق من نفسه الانتباه في الليل.

ويدفعه: أنّ قاعدة المقدّمية لا تقتضي إلّا إيجاب ما يتوقّف عليه فعل الصوم ، وهو إيجاد غسل في الليل ، فله اختيار فعله في آخر الوقت ، كما هو الشأن في كلّ واجب موسّع.

وإلزام العقل بترك النوم مقدّمةً له موقوف على إحراز توقّفه عليه ، وإلّا فمقتضى الأصل براءة الذمة عن التكليف به.

واحتمال صيرورته سبباً لفوت الواجب الذي تنجّز التكليف به غير موجب لإلزام العقل بالتحرّز عنه بعد استقلاله بقبح العقاب على تركه غير المستند إلى اختياره.

وكونه قادراً على الخروج عن عهدة الواجب :إمّا بتقديم الغسل أو ترك النوم ،لا يجعل الترك الناشئ من اختيار النوم الذي يحتمل معه الانتباه والقدرة على الخروج عن عهدة الواجب بمنزلة الترك الاختياري الذي يصحّ العقاب عليه بعد أن ليس له طريق شرعي أو عقلي يلزمه

---

(١) التهذيب ٤: ٦١٨/٢١٢ و٩٨٢/٣٢٠ ، الاستبصار ٢: ٢٧٤/٨٧ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

بالاحتياط ؛ إذ المفروض عدم دليل شرعي يدلّ عليه ، والعقل لا يوجب الاحتياط إلّا من باب دفع الضرر المحتمل ، ولا احتمال بعد استقلال العقل بقبح العقاب من غير بيان ، وعدم صحة المؤاخذة على الترك غير الاختياري.

وتوهّم: أنّ قضية إيجاب شيء موسّعاً -كالصلاة من الزوال إلى الغروب- وجوب اختياره في أوّل زمان التمكّن منه ، إلّا أن يثق من نفسه -ولو بواسطة ظنّ السلامة ونحوه- التمكّن من فعله على تقدير التأخير ؛ لأنّ التوسعة إنّما هو في حقّ من قدر على فعله في أيّ وقت شاء ، فجواز التأخير له موقوف على إحراز كونه ممّن يقدر عليه في آخر الوقت ؛ مدفوع: بأنّ قضية التوسعة عدم تعيّنه عليه في شيء من أجزاء الوقت بخصوصه بحسب أصل الشرع ، فتعيّنه عليه في جزء موقوف على انحصار قدرته فيه ، وعجزه عن الإتيان به في وقت آخر ، فما لم يحرز ذلك ينفي تعيّنه عليه بالأصل ، فوجوبه في خصوص الجزء الأول من الوقت مشروط بعدم القدرة عليه في الزمان المتأخّر ، لا أنّ جواز تركه فيه مشترط بالقدرة على الغير ؛ كي يحتاج في الجواز إلى إحراز شرطه ، كما لا يخفى على المتأمّل.

فتلخّص ممّا ذكر: أنّ المدار في جواز النوم على احتمال الانتباه احتمالاً يعتدّ به بحيث يخرجه عن كونه ملحقاً بالترك الاختياري ، كما نبّه عليه صاحب المسالك في عبارته المتقدّمة[1].

تنبيه: قال شيخنا المرتضى -رحمه الله- بعد أن فرغ من الكلام في وجوب القضاء بالنوم الثاني ما لفظه: ثم إنّ النوم الثالث والرابع في

---

(١) تقدّمت في صفحة ٤٣٠.

حكم الثاني في وجوب القضاء ، ولا يهدم العدد بتجديد الجنابة بعد النومة الأُولى ، كما هو واضح ، وإنّما الكلام في ثبوت الكفّارة بالنوم الثالث ، فإنّ ظاهر المشهور: ثبوتها ، بل عن الغنية والوسيلة والخلاف : دعوى الإجماع عليه ، إلّا أنّه لا دليل عليه ، كما اعترف به في الروضة وغيرها ، عدا ما استدلّ الشيخ من رواية المروزي ومرسلة عبدالحميد ورواية أبي بصير ، المتقدّمة في مسألة تعمّد البقاء على الجنابة.

ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن تركه متعمّداً ، والأُولين وإن كانتا مطلقتين في النوم إلّا أنّ التمسّك بإطلاقها ، وإرتكاب خروج الأُولى والثانية ليس بأولى من تقييدهما بالنوم معرضاً عن الغسل وإن كان في النومة الأُولى. مع أنّ المرسلة آبية عن الحمل على ما عدا الأُولى ، كما لا يخفى.

فالقول بعدم الكفّارة ـ كما عن المعتبر والمنتهى وجماعة ـ لا يخلو عن قوّة[1]. انتهى كلامه ، رفع مقامه.

وهو جيّد ، بل لا يبعد دعوى انصراف خبر المروزي[2] بنفسه إلى إرادة ترك الاغتسال اختياراً ، لا لدعوى ظهور النسبة في الاختيار ؛ كي تكون قابلةً للمنع ، بل لمناسبته للكفّارة ، ولما في ذيل الخبر من قوله : «ولا يدرك فضل يومه» إذ الظاهر أنّ ذكره من باب اللطف والتحريض على التجنّب عن ترك الاغتسال ، لا محض الإخبار عن أمر واقعي ؛ كي لا ينافيه الاضطرار ، فليتأمّل.

﴿ولو استمنى﴾ فحصل الإمناء ﴿أو لمس امرأة فأمنى ، فسد

---

(١) كتاب الصوم: ٥٧٤.

(٢) التهذيب ٤: ٦١٧/٢١٢ ، الاستبصار ٢: ٢٧٣/٨٧ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

صومه ﷺ بلا خلاف فيهما على الظاهر في الجملة ، بل في المدارك وغيره: دعوى الإجماع صريحاً على أنّ الاستمناء مفسد للصوم[١].

وعن المصنّف في المعتبر أنّه قال: ويفطر بانزال الماء بالاستمناء والملامسة والقُبلة اتّفاقاً[٢].

وعن التذكرة والمنتهىٰ نحوه[٣].

ويدلّ عليه ، مضافاً إلى الإجماع: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- ، عن الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتى يمني ، قال: عليه من الكفّارة مثل ما على الذي يجامع[٤].

ومرسلة حفص بن سوقة عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، في الرجل يلاعب أهله أو جاريته وهو في قضاء شهر رمضان ، فيسبقه الماء ، فينزل ، قال: عليه من الكفّارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان[٥].

وموثّقة سماعة ، قال: سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل ، قال: عليه إطعام ستين مسكيناً ، مدّ لكل مسكين[٦].

---

(١) مدارك الأحكام ٦١:٦ ، والانتصار: ٦٤ ، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٩ ، وكتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ٥٧٤.

(٢) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ١٢٩:١٣ ، وصاحب الجواهر فيها ٢٥٢:١٦ ، وراجع: المعتبر ٦٥٤:٢.

(٣) الحاكي هو البحراني في الحدائق الناضرة ١٢٩:١٣ ، وراجع: تذكرة الفقهاء ٢٥٧:١ ، ومنتهى المطلب ٥٦٤:٢.

(٤) الكافي ٤/١٠٢:٤ ، التهذيب ٥٩٧/٢٠٦:٤ ، الاستبصار ٢٤٧/٨١:٢ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٥) الكافي ٧/١٠٣:٤ ، التهذيب ٩٨٣/٣٢١:٤ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٦) التهذيب ٩٨٠/٣٢٠:٤ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

ورواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فأدفق، قال: كفّارته أن يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً أو يعتق رقبة[1].

وعن الصدوق مرسلاً، قال: قال أمير المؤمنين -عليه السلام-: أما يستحي أحدكم أن لا يصبر يوماً إلى الليل؟ إنّه كان يقال: إنّ بدو القتال اللطام[2]، ولو أنّ رجلاً لصق بأهله في شهر رمضان فأدفق، كان عليه عتق رقبة[3].

ومقتضى إطلاق هذه الأخبار: فساد الصوم ووجوب الكفّارة بخروج المني بواسطة الملاعبة والتقبيل ونحوهما وإن لم يكن ذلك مقصوداً له ولا من عادته ذلك، كما هو ظاهر عبارة المتن وغيره.

ويؤيّده أيضاً، بل يدلّ عليه: المستفيضة الدالّة على كراهة القُبْلة والملامسة ونحوهما معلّلاً ذلك: بمخافة أن يسبقه المني؛ إذ لولا خروج المني من غير إرادة عقيب الفعل الذي يكون معرضاً له مفسد للصوم، لما يناسبه التعليل.

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله -عليه السلام-، أنّه سُئل عن الرجل يمسّ من المرأة شيئاً، أيفسد ذلك صومه أو ينقضه؟ فقال: إنّ ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة أن يسبقه المني[4].

وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم جميعاً عن أبي جعفر -عليه السلام-، أنه سئل هل يباشر الصائم أو يقبّل في شهر رمضان؟ قال: إنّي أخاف

(١) التهذيب ٤: ٣٢٠/٩٨١، الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

(٢) اللطم: ضربك الخدّ وصفحة الوجه ببسط الكف. لسان العرب ١٢: ٥٤٢.

(٣) الفقيه ٢: ٧٠/٢٩٨، الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

(٤) الكافي ٤: ١٠٤/١، الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

عليه،فليتنزّه من ذلك إلّا أن يثق أن لا يسبقه منيّه[١].

وصحيحة منصور بن حازم ، قال: قلت لأبي عبد الله ـعليه السلامـ : ما تقول في الصائم يقبّل الجارية والمرأة؟ فقال: أمّا الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس ، وأمّا الشاب الشبق[٢] فلا ، لأنّه لا يؤمن والقُبْلة إحدى الشهوتين،قلت: فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها؟ فقال لي: إنّك لشبق ياأبا حازم؟[٣] الحديث.

وموثّقة سماعة أنّه سأل أبا عبد الله ـعليه السلامـ ، عن الرجل يلصق بأهله في شهر رمضان ، فقال: ما لم يخف على نفسه فلا بأس[٤].

ولكن ينبغي صرف إطلاق الروايات المزبورة لو لم نقل بانصرافها في حدّ ذاتها ، بل وكذا إطلاق عبارة المتن ونحوه إلى ما لو كان فعله معرّضاً لخروج المني ، بأن يكون على وجه يمكن خروجه منه بمقتضى عادته ، وأمّا لو كان حال اللمس والتقبيل مطمئنّاً بعدم كونه مورثاً لتهييج الشهوة الموجبة لخروج المني ، فسبقه الماء من باب الاتّفاق ، فلا ، فإنّ من المستبعد ثبوت الكفّارة في الاضطراري المحض ، فيشكل استفادته من مثل هذه الإطلاقات ، مع أنّه لو كان خروجه [مفسداً][٥] مطلقاً ولو لم يكن ذلك من عادته ولا كان يحتمله احتمالاً يعتدّ به بحيث يخاف منه ، لكان الأنسب إطلاق النهي عنه في هذه

---

(١) التهذيب ٤:٢٧١/٨٢١ ، الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١٣.

(٢) الشبق: شدّة الغلمة وطلب النكاح. لسان العرب ١٠:١٧١.

(٣) الكافي ٤:١٠٤/٣ ، الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٤) الفقيه ٢:٧١/٣٠٠ ، الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٦.

(٥) زيادة يقتضيها السياق.

الأخبار من غير استثناء صورة الأمن وعدم الخوف على نفسه.

ويؤيّده أيضاً: ما عن الصدوق في المقنع مرسلاً عن علي عليه السلام، قال: لو أن رجلاً لصق بأهله في شهر رمضان فأمنى لم يكن عليه شيء[1]، بحمله على ما إذا لم يكن ذلك من عادته ولا من قصده، ولكنه حصل من باب الاتّفاق؛ جمعاً بينه وبين غيره ممّا عرفت، فليتأمّل.

وكيف كان، فما في المدارك من تخصيص الحكم بصورة القصد حيث قال: والأصح أنّ ذلك -يعني اللمس ونحوه- يفسد الصوم إذا تعمّد الإنزال بذلك[2]؛ ضعيف مخالف لظواهر النصوص والفتاوى، والله العالم.

﴿ولو احتلم بعد نيّة الصوم نهاراً، لم يفسد صومه﴾ إجماعاً، كما ادّعاه غير واحد، ولا يجب عليه البدار إلى الغسل بلا نقل خلاف فيه عن أحد، بل في المدارك نقل عن المنتهى أنه قال: لو احتلم نهاراً في رمضان نائماً أو من غير قصد، لم يفسد صومه ويجوز له تأخير الغسل، ولا نعلم فيه خلافاً[3]. انتهى ما في المدارك.

والظاهر أنّ قوله: ولا نعلم فيه خلافاً؛ من تتمّة ما حكاه عن المنتهى، ويحتمل كونه من كلامه.

وكيف كان، فيدلّ عليه الأصل بعد انتفاء ما يدلّ على حرمته.

نعم، ربّما يستشعر وجوب المبادرة إلى الغسل من قوله -عليه السلام-،

---

(١) المقنع (الجوامع الفقهية): ١٦، الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

(٢) مدارك الأحكام ٦: ٦٢.

(٣) مدارك الأحكام ٦: ٦٢، وراجع: منتهى المطلب ٢: ٥٧٦.

في مرسلة إبراهيم بن عبد الحميد المتقدّمة(١) :اذا احتلم في شهر رمضان نهاراً ، فليس له أن ينام حتى يغتسل.فإنّه مشعر بوجوب المبادرة إلى الغسل ، وظاهر في حرمة النوم قبل الاغتسال ، ولكن لقصوره عن الحجّية لما فيه من الإرسال والإضمار ، ومخالفة ظاهره لفتاوى الأصحاب لا يصلح دليلاً إلّا للكراهة من باب المسامحة.

﴿وكذا﴾ لا يفسد صومه ﴿لو نظر إلى امرأة﴾ حلال أو حرام ﴿فأمنى على الأظهر ، أو استمع فأمنى﴾ أو تخيّل فأمنى ؛ للأصل.

وحكي(٢) عن الشيخ القول بوجوب القضاء عليه إذا كانت المنظورة لا تحلّ له بشهوة.

وعن أبي الصلاح أنّه قال: لو أصغى إلى حديثٍ أو ضمٍّ أو قبّل فأمنى ، فعليه القضاء(٣).

والأصل حجّة عليها ، إلّا أن يريداه مع الاعتياد ، فيمكن حينئذ استفادته من الأخبار المتقدّمة بتنقيح المناط ، ولكن لا يتّجه حينئذ تفصيل الشيخ بين كون النظر حلالاً أو حراماً.

هذا كلّه في ما لو لم يكن قصده خروج المني ، وإلّا فهو من الاستمناء الذي لا خلاف في حرمته وكونه موجباً للقضاء والكفّارة ، كما لا يخفى.

تنبيه: لو انتقل المني عن موضعه الأصلي بسبب غير اختياري ، كالاحتلام ونحوه ، وتمكّن من إمساكه وحفظه عن الخروج إلى

---

(١) تقدّمت في صفحة ٤٣٣.

(٢) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٥٤ ، وراجع: المبسوط ١: ٢٧٢.

(٣) كما في الجواهر ١٦: ٢٥٤ ، وحكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٦٣ ، وراجع: الكافي في الفقه: ١٨٣.

الغروب ، لم يجب عليه ذلك وإن أمن من ضرره ، فضلاً عمّا لو تضرّر به أو شقّ عليه استمساكه ؛ إذ لا يصدق عليه اسم الاستمناء ولا الجنابة العمدية الموجبة لفساد الصوم.

وكونه قادراً على المنع عن خروجه لا يجعل فعله من حيث هو عمدياً ، بل لو بقي المني بنفسه في المجرى ، جاز له الاستبراء وإخراجه ببول ونحوه ؛ فإنّه وإن صحّ حينئذ توصيفه بالجنابة العمديّة بلحاظ تعمّده في الإخراج إلى الظاهر الذي يتمّ به سببيته للجنابة ، ولكن لا دليل على أنّ مطلق الجنابة التي يصح اتّصافها بالعمد ولو بهذا الاعتبار موجبة للبطلان ؛ إذ الأخبار الدالّة عليه وردت في الملاعبة والتقبيل والجماع ونحوها ، فلا تتناول مثل الفرض.

وكلمات الأصحاب أيضاً غير شاملة له ؛ فإنّهم وإن أطلقوا في فتاواهم ومعاقد إجماعاتهم المحكية القول بأنّ الجنابة العمدية مفسدة للصوم ، ولكن المتبادر من إطلاقها كونها من أصلها عن عمد كموارد الأخبار لا مثل الفرض.

نعم ،لو كان حصولها في الوقت الذي يجب الإمساك عنه اختياريّاً ، بأن احتلم،مثلاً،في الليل في زمان يسع للغسل ولكن أمسك ماءه اختياراً ثمّ أنزله في اليوم ، اندرج في موضوع كلماتهم ؛ إذ لا فرق حينئذ بينه وبين ما لو حصل ذلك بسبب اختياري ـ كما لو استمنى في الليل وأنزل في اليوم ـ في كونه لدى العرف من المصاديق الواضحة للجنابة العمدية التي يمكن دعوى استفادتها من أخبار الباب بالفحوى وعدم القول بالفصل ، بخلاف مسألة الاستبراء ، التي لا يلتفت الذهن أصلاً إلى إسراء حكم الجنابة العمدية إليها ، ولذا لا يخطر بذهن المحتلم حين انتباهه من النوم الاستمساك لدى قدرته عليه ، ولا الامتناع من

الاستبراء قبل الاغتسال ولو مع علمه ببقاء شيء من المني في المجرى، كما لا يخفى على مَن لاحظ ما استقرّ عليه سيرة المتشرّعة.

ثمّ إنّه لو قلنا بمفطّرية الاستبراء لدى العلم ببقاء المني، فليس مشقّة الصبر عليه إلى الغروب أو تضرّره به موجباً لرفع هذا الحكم، كما هو الشأن في ما لو تضرّر بالإمساك عن الجماع أو غيره من المفطرات.

﴿والحقنة بالجامد جائزة﴾ على المشهور، كما نسب[1] إليهم، خلافاً لما عن المصنّف في المعتبر من القول بحرمته تعبّداً[2]، وقوّاه في المدارك[3].

وعن العلّامة في المختلف القول بأنّه مفسد للصوم[4].

وعن الصدوق إطلاق القول بأنّه لا يجوز للصائم الاحتقان[5].

وعن المفيد أنّه أطلق القول بأنّه مفسد[6].

وعن السيد في جُمله أنّه حكي عن قوم من أصحابنا وجوب القضاء والكفّارة بالحقنة، وعن آخرين القضاء خاصّة من غير تفصيل[7].

وعن ابن الجنيد أنّه قال: يستحب للصائم الامتناع من الحقنة؛ لأنّها تصل إلى الجوف[8].

---

(١) راجع: الجواهر ١٦:٢٧٢.

(٢) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٦٤، وراجع: المعتبر ٢:٦٥٩ و٦٧٩.

(٣) مدارك الأحكام ٦:٦٤ وفيه بعد أن نقل عن المصنّف ما في المتن، قال: وهو المعتمد.

(٤) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٦٣، وراجع: مختلف الشيعة: ٢٢١.

(٥) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٦٣.

(٦) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٦٣، وراجع: المقنعة: ٣٤٤.

(٧) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ١٣:١٤٤، وراجع: جُمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٥٤.

(٨) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٦٣. والعلامة في مختلف الشيعة: ٢٢١.

ولكن لا يبعد أن يكون مراد مَن أطلق اسم الاحتقان هو الاحتقان بالمائع ؛ إذ لا يطلق عرفاً على استدخال الجامد اسم الحقنة ، كما صرّح به في المسالك[(١)].

وكيف كان ، فيدلّ على نفي البأس عن الحقنة بالجامد: مضافاً إلى الأصل ، وحصر ما يضرّ الصائم في غيره في الصحيح[(٢)]: خصوص صحيحة علي بن جعفر أنّه سأل أخاه عن الرجل والمرأة،هل يصلح لهما أن يستدخلا الدواء وهما صائمان؟ فقال: لا بأس[(٣)].

وموثّقة الحسن بن فضّال -المروية عن الكافي- عن أبيه ، قال: كتبت إلى أبي الحسن -عليه السلام-:ما تقول في اللّطف يستدخله الإنسان وهو صائم؟ فكتب -عليه السلام-: لا بأس بالجامد[(٤)].

وعن الشيخ بإسناده مثله ،إلّا أنّه قال:في التلطّف من الأشياف[(٥)].

وبهذه الموثّقة يقيّد إطلاق الصحيحة الأُولى لو لم نقل بانصرافها في حدّ ذاتها إلى الجامد.

ولا يعارضها: صحيحة البزنطي عن أبي الحسن -عليه السلام- ، أنّه سأله عن الرجل يحتقن يكون به العلّة في شهر رمضان ، فقال: الصائم

---

(١) مسالك الأفهام ٢:١٩.

(٢) التهذيب ٤:١٨٩/٥٣٥ و٢٠٢/٥٨٤ ، الاستبصار ٢:٨٠/٢٤٤ و٨٤/٢٦١ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٣) الكافي ٤:١١٠/٥ ، التهذيب ٤:٣٢٥/١٠٠٥ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٤) الكافي ٤:١١٠/٦ ، الوسائل :الباب ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٥) التهذيب ٤:٢٠٤/٥٩٠ ، الاستبصار ٢:٨٣/٢٥٧ ، الوسائل : الباب ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

لا يجوز له أن يحتقن[١] لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ الاحتقان لا يطلق عرفاً على استدخال الجامد.

ولو سلّم صدق اسمه عليه عرفاً وعدم انصرافه عنه، وجب تقييده بالموثّقة التي هي حجّة كافية، كما تقرّر في محلّه.

﴿وبالمائع محرّمة﴾ كما يدلّ عليه الصحيحة[٢] المزبورة، ومفهوم القيد الوارد في الموثّقة[٣].

ويؤيّده أيضاً: ما عن الرضوي قال: لا يجوز للصائم أن يقطّر في أذنه شيئاً ولا يسعط ولا يحتقن[٤].

﴿ويفسد بها الصوم على تردّد﴾ ينشأ من إمكان حمل الأخبار المزبورة على إرادة محض التكليف، فيشكل حينئذ رفع اليد بها عمّا يقتضيه الأصل والصحيحة الحاصرة لما يضرّ بالصائم في غيرها.

ومن هنا قوّى في المدارك ـ وفاقاً لما حكاه عن الشيخ في جملة من كتبه وابن إدريس والمصنّف ـ رحمه الله ـ في المعتبر ـ القول بحرمته تعبّداً[٥].

ولكن مع ذلك القول بالإفساد أقوى؛ إذ المتبادر من النهي في مثل هذه الموارد إرادة الحكم الوضعي، لا محض التكليف، بل في الجواهر: الأقوى إن لم ينعقد إجماع ـ كما حكاه في المختلف عن السيد ـ وجوب

---

(١) التهذيب ٤: ٢٠٤/٥٨٩، الاستبصار ٢: ٨٣/٢٥٦، الوسائل: الباب ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٢) أي: صحيحة البزنطي، التي تقدّمت آنفاً.

(٣) أي: موثّقة الحسن بن فضّال، التي تقدّمت في الصفحة السابقة.

(٤) مستدرك الوسائل ٧: ٣٢٥، وراجع: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢١٢.

(٥) مدارك الأحكام ٦: ٦٣-٦٤، ولاحظ أيضاً الهامش (٣) من صفحة ١٥٢.

الكفّارة به أيضاً ؛ لاندراجه في مَن أفطر متعمّداً.

اللّهم إلّا أن يدّعى انسباق غيره منها ، وفيه بحث[1].

أقول: دعوى الانسباق في محلّها ، بل لا يقال عرفاً على مَن أفسد صومه بغير الأكل والشرب ، بل بالاحتقان أو الجماع ونحوه ، أو بالرياء وقصد غيره: إنّه أفطر ، بل يقال: أفسد أو أبطل.

اللهم إلّا أن يدّعى ظهوره في خصوص المقام -أي: في مثل قوله: مَن أفطر في شهر[2] رمضان متعمّداً فعليه عتق رقبة ،كما في مكاتبة المشرقي[3]- في إرادة الأعم ؛ لمناسبته للحكم.

ولكنه لا يخلو عن تأمّل ، خصوصاً بعد وقوعه جواباً عن السؤال عن رجل أفطر من شهر رمضان أيّاماً ، كما لا يخفى.

فالقول بعدم الكفّارة على تقدير عدم كونه إجماعيّاً أيضاً أشبه بالقواعد ، والله العالم.

وهنا ﴿مسألتان: ﴾

﴿الأُولى: كلّ ما ذكرنا أنّه يفسد الصيام﴾ عدا البقاء على الجنابة الذي تقدّم بعض الكلام فيه،وسيأتي تمامه عند التعرّض لحكمه حال الجهل والنسيان ﴿إنّما يفسده إذا وقع عمداً﴾ بأن يكون مختاراً في فعله وذاكراً لصومه ﴿سواء كان عالماً﴾ بكونه مفطراً ﴿أو جاهلاً﴾ على الأظهر ، سواء كان عن تقصير أو قصور ، كما هو ظاهر المتن وغيره ، بل في المدارك نسبة القول بعدم الفرق بين الجاهل والعالم إلى

---

(١) جواهر الكلام ١٦:٢٧٤ ، وراجع: مختلف الشيعة:٢٢١.

(٢) في المصادر: «من أفطر يوماً من شهر...».

(٣) التهذيب ٤:٢٠٧/٦٠٠ ، الاستبصار ٢:٩٦/٣١١ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١١.

الأكثر ، فقال بعد أن نفى الريب عن فساد صوم العامد العالم بذلك ما لفظه: وإنّما الخلاف في الجاهل ، فذهب الأكثر إلى فساد صومه كالعالم.

وقال ابن إدريس: لو جامع أو أفطر جاهلاً بالتحريم ، فلا يجب عليه شيء. ونحوه قال الشيخ في موضع من التهذيب.

وإطلاق كلامهما يقتضي سقوط القضاء والكفّارة. واحتمله في المنتهى إلحاقاً للجاهل بالناسي.

وقال المصنّف ـ رحمه الله ـ في المعتبر: والذي يقوى عندي: فساد صومه ووجوب القضاء ، دون الكفّارة ، وإلى هذا القول ذهب أكثر المتأخّرين ، وهو المعتمد[1]. انتهى ما في المدارك.

وفي الجواهر ذكر التفصيل بين الجاهل المقصّر في السؤال ، فيجب عليه القضاء والكفّارة ، وبين غير المقصّر ؛ لعدم تنبّهه ، فلا يجب عليه الكفّارة خاصة.

وقال: اختاره بعض مشايخنا قولاً رابعاً.

ثم رجّح في ذيل كلامه هذا القول[2].

واختار شيخنا المرتضى ـ رحمه الله ـ هذا التفصيل[3] ، ولكن لم يوجب على القاصر لا القضاء ولا الكفّارة ، فهو قول خامس في المسألة.

أقول: ما نسبه في المدارك إلى الأكثر من كون الجاهل بالحكم كالعالم ربما نسبه غيره إلى المشهور ، واستظهر منهم القول بوجوب القضاء

(١) مدارك الأحكام ٦:٦٦ ، وراجع: السرائر ١:٣٨٦ ، والتهذيب ٤:٢٠٨ ذيل الحديث ٦٠٢ ، ومنتهى المطلب ٢:٥٦٩ ، والمعتبر ٢:٦٦٢.

(٢) جواهر الكلام ١٦:٣٥٥.

(٣) كتاب الصوم: ٥٧٩.

والكفّارة[١].

وفي الاستظهار نظر؛ إذ لا يظهر ممّا نسب إليهم الالتزام بمساواة الجاهل للعالم مطلقاً، بل في فساد صومه، فلا يظهر من ذلك التزامهم بالكفّارة.

وكيف كان، فمستند القول بالفساد: إطلاق ما دلّ على اعتبار الإمساك عن الأشياء المزبورة في ماهيّة الصوم، بل لا معنى للصوم إلّا الإمساك عن تلك الأشياء، فيمتنع تحقّق مفهومه بدونه، وتحقّقه من الناس تعبّد شرعي، فصوم مَن أكل وشرب ناسياً صوم حكمي لا حقيقي.

هذا، مع أنّ تقييد مفطريّة المفطرات بالعلم بمفطريتها، الراجع إلى اشتراط وجوب الإمساك عنها بالعلم بوجوبه غير معقول.

نعم، قد يعقل ذلك بالنسبة إلى بعضها غير المقوّم لحصول مسمّى الصوم عرفاً ببعض التقريبات التي تقدّمت الإشارة إليها في كتاب الصلاة في توجيه صحّة صلاة مَن أخلّ بالجهر والإخفات في مواضعهما، ولكن الالتزام به موقوف على مساعدة دليل عليه، كما سنشير إليه.

والحاصل: أنّ ظواهر الأدلّة الدالّة على وجوب الإمساك عن الأشياء المذكورة: كون الإمساك عنها من حيث هو معتبراً في ماهيّة الصوم الشرعي، وأنّه يبطل بارتكاب شيء منها، ولا يصح تقييد ذلك بالعلم به، إلّا أن يدلّ دليل شرعي عليه، فيتكلّف في توجيهه.

واستدلّ له أيضاً: بإطلاقات الأوامر الواردة بالقضاء والكفّارة عند تناول شيء من المفطرات، مع ورود بعضها في جاهل الموضوع الذي

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٥٤.

هو أولى بالمعذورية من جاهل الحكم ، بل ظهور كثير من الأسئلة -التي وقع في جوابها الأمر بالقضاء أو الكفّارة- في كون موردها الجاهل ، كما لا يخفى على المتتبّع.

واستدلّ للقول بالصحة ، وأنّه ليس عليه قضاء ولا كفّارة ، بالأصل الخالي عن المعارض ؛ لانحصاره بعمومات القضاء والكفّارة المخصوصين بغير الجاهل: إمّا بحكم التبادر أو لأجل تقييد أكثرها بتعمّد الإفطار غير الصادق هنا وإن كان متعمّداً للفعل ؛ لأنّ تعمّد الإفطار لا يكون إلّا مع العلم بكونه مفطراً.

وبه تقيّد المطلقات أيضاً ؛ لوجوب حملها على المقيّد.

مع أنّه على فرض التعارض يجب التخصيص بغير الجاهل ؛ لموثّقة زرارة وأبي بصير ، قالا: سألنا أبا جعفر -عليه السلام- ، عن رجل أتى أهله في شهر رمضان أو أتى أهله وهو مُحرم، وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له ، قال: ليس عليه شيء[1] ، المعتضدة بروايات معذورية الجاهل:

كصحيحة عبد الصمد ، الواردة في مَن لبس قميصاً حال الإحرام ، وفيها: وأيّ رجل ارتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه[2].

وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج ، المتضمّنة لحكم تزويج المرأة في عدّتها ، وفيها: قلت: فبأيّ الجهالتين أعذر: بجهالته بأنّ ذلك محرّم عليه ، أم جهالته أنّها في العدّة؟ فقال: إحدى الجهالتين أهون من

---

(١) التهذيب ٤: ٢٠٨/ ٦٠٣ ، الوسائل: الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١٢.

(٢) التهذيب ٥: ٧٢/ ٢٣٩ ، الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٣.

الأُخرى ، الجهالة بأنّ الله حرّم عليه ، وذلك أنّه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت: فهو في الأُخرى معذور؟ فقال: نعم[1].

ويتوجّه على الاستدلال بالأصل: ما عرفت.

وأمّا ما قيل من انصراف أدلّة القضاء والكفّارة بمتعمّد الإفطار، أو وجوب صرفها إليه ؛ جمعاً بين الأدلّة ، ففيه: أنّه لا مقتضي للانصراف ولا للصرف بالنسبة إلى أدلّة القضاء أصلاً.

وورود بعض أخبارها أو بعض الأسئلة الواقعة فيها في متعمّد الإفطار لا يقتضي صرف ما عداه إليه ؛ إذ لا تنافي بينهما ، كما هو واضح.

هذا ، مع أنّه لا مجال للارتياب في أنّ مناط وجوب القضاء ـ على ما يستفاد من النصوص والفتاوى ـ عدم الخروج عن عهدة التكليف بأدائه ، فمَن أخلّ بصوم شهر رمضان ، الذي هو عبارة عن الإمساك عن الأشياء المعدودة مع النيّة ، سواء لم يمسك عن شيء منها أو أمسك عن بعض دون بعض أو عن الجميع ولكن لا مع النيّة ، وجب عليه قضاؤه جزماً.

وتقييد اعتبار تلك الأشياء في ماهية الصوم بصورة العلم بكونها كذلك قد عرفت ما فيه.

ومن هنا يظهر عدم صحة الاستشهاد للمدّعى بالروايات الدالّة على معذورية الجاهل ، كالصحيحتين[2] المزبورتين ؛ إذ غاية ما يمكن دعوى

---

(١) الكافي ٥: ٤٢٧/٣ ، التهذيب ٧: ٣٠٦/١٢٧٤ ، الاستبصار ٣: ١٨٦/٦٧٦ ، الوسائل :الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، الحديث ٤.

(٢) أي: صحيحتي عبد الصمد وعبد الرحمن بن الحجّاج.

استفادته من مثل هذه الأخبار بعد التسليم إنّما هو معذوريته في ارتكاب ما صدر منه جهلاً من مخالفة الأحكام الواقعية المتوجّهة إليه حتى بالنسبة إلى آثاره الوضعية القابلة لأن يعذر فيها ، أي الآثار الشرعية المجعولة لها القابلة لأن يتخلّف عنها ، وليس فساد الصوم بتناول المفطرات جهلاً منها ، بل هو من لوازمها العقلية غير القابلة للتخلّف ؛ لاستحالة حصول امتثال الأمر بالكفّ عن المفطرات بمخالفته.

وكون الجاهل معذوراً في مخالفته لا يجعل المخالفة موافقةً حتى يوصف فعله بالصحة ، فكما أنّه لو جهل بأصل صوم شهر رمضان فلم يصمه ، لا يفهم من هذه الأخبار أنّه بمنزلة مَن صامه في كونه آتياً بما يوافق أمره ، فكذلك لو جهل ببعض أجزائه وشرائطه المعتبرة فيها ، ولذا لم يحكم الإمام عليه السلام في الصحيحة الأخيرة[1] بصحة العقد الفاقد لشرائط الصحة ، الصادر منه جهلاً ، بل بفساده وكونه معذوراً في أن يتزوّجها ثانياً بعد انقضاء عدتها ، فمثل هذه الرواية على خلاف المطلوب أدلّ.

والحاصل: أنّه لا يستفاد من مثل هذه الأخبار أزيد من أنّ الجاهل لا يؤاخذ على ما صدر منه جهلاً ، ولا يترتّب على فعله أثر العمد ، وهذا لا يجدي في إثبات المدّعى بعد أن أشرنا إلى أنّ فساد الصوم ليس من آثار تعمّد الإفطار ، بل هو على طبق الأصل ، كفساد تزويج المرأة في عدتها.

وأمّا الموثّقة: فموردها الجاهل المعتقد للخلاف، وهو في مثل هذه المسألة التي هي من الضروريّات لا يكون غالباً إلّا عن القصور ، وعدم

---

(١) أي: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج.

تصوّر الحرمة حتى يتنجّز في حقّه التكليف بالفحص والسؤال ، فإن تمّ الاستدلال بها فإنّما يتمّ في القاصر ، فلا يصح الاستشهاد بها للقول بالصحة مطلقاً.

واستدلّ للقول بعدم القضاء والكفّارة على القاصر ووجوبهما على المقصر.

أمّا الثاني: فلإطلاق أدلّتهما.

وأمّا الأوّل: فللموثّقة المزبورة التي قد أشرنا إلى اختصاص موردها بالقاصر.

وقاعدة: كلّما غلب الله على عباده فهو أولى بالعذر؛ الوارد بعض أدلّتها في نفي القضاء عن المغمى عليه[1] ، فبهذه الملاحظة يندفع توهّم اختصاصها بالمعذوريّة من جهة التكليف دون القضاء ، فهذه الرواية[2] كالرواية المزبورة حاكمة على إطلاق أدلّة القضاء والكفّارة ؛ لأنّ الجهل مع القصور ممّا غلب الله عليه.

ويتوجّه على الاستدلال بالقاعدة: أوّلاً: النقض بما لو جهل بأصل التكليف بصوم شهر رمضان أو شيء من الفرائض اليومية ، أو بموضوعه بأن غفل عن كونه شهر رمضان ، أو نسي الفريضة في وقتها ، فتركه لذلك ، مع أنّه لا خلاف نصّاً وفتوىً في أنّه يجب عليه تداركها بعد أن حصل له العلم والالتفات.

هذا ، مع أنّ شمول القاعدة للمريض وغيره من أُولي الأعذار أوضح من شمولها للجاهل.

---

(١) الفقيه ١: ١٠٤٢/٢٣٧ ، علل الشرائع: ٩/٢٧١ ، الوسائل :الباب ٢٤ من أبواب ما يصح منه الصوم ، الحديث ٦ ، والباب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ٨.

(٢) الظاهر: القاعدة.

وحلّه: أنّ التكليف بالقضاء إنّما يتنجّز على المكلّف بعد أن حصل له الالتفات والعلم بترك الفعل جامعاً لشرائط الصحة في وقته وإن كان ذلك الترك موافقاً لتكليفه الفعلي الثابت له في ذلك الوقت، كما في المريض ونحوه، فضلاً عمّا لو كان تكليفه الفعلي الثابت في حقّه في الواقع هو الفعل، ولكن لم يحصل موافقته لأجل الجهل به أو بموضوعه أو نسيان شيء منهما، فليس ثبوت القضاء حينئذ منافياً لتلك القاعدة.

وليس مفاد تلك القاعدة: أنّ الترك غير المستند إلى اختياره ليس موجباً للقضاء، أو أنّ ترك شيء من الشرائط أو أجزاء المركّب الذي تعلّق التكليف به ليس موجباً لفساد ذلك المركّب؛ إذ لا مدخلية للقاعدة بالأحكام الوضعية غير المنوطة بالاختيار، فضلاً عن مثل الصحة والفساد الذي هو عقلي محض، كما تقدّمت الإشارة إليه آنفاً.

وأمّا الخبر النافي للقضاء عن المغمى عليه، المعلّل: بما غلب الله على عباده، فهو أولى بالعذر، فهو ما رواه الصدوق بإسناده عن علي بن مهزيار أنّه سأله ـ يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ عن مسألة المغمى عليه، فقال: لا يقضي الصوم ولا الصلاة، وكلّما غلب الله على عباده فهو أولى بالعذر[1].

وقضية العلّة المنصوصة في هذه الرواية: عدم إناطة القضاء بمطلق الفوت، بل بالفوت الذي لم يكن مسبّباً عن عذر مستند إلى الله تعالى، وهذا بعمومه مخالف لغيره من النصوص والفتاوى، ولا يلتزم المستدلّ أيضاً بذلك في غير مورد الرواية، وإنّما غرضه في المقام إثبات أنّه لو تناول شيئاً من المفطرات جهلاً أو نسياناً لا يقدح ذلك بصومه

---

(١) تقدّمت الاشارة الى مصادره في صفحة ٤٥١.

حتى يجب عليه قضاؤه ، وإلّا فهو معترف بأنّه لو ترك الصوم أو الصلاة نسياناً أو جهلاً بحكمها وجب عليه قضاؤه ، بخلاف المغمى عليه ، فالقاعدة المزبورة أجنبيّة عن مدّعاه ، فالتعليل الواقع في الرواية من العلل التعبّديّة التي يجب فيها الاقتصار على موردها ، فكأنّه أُريد بذلك التنبيه على عدم شأنية المغمى عليه من حيث هو ـ كغير البالغ والمجنون ـ لأن يتوجّه إليه التكليف بشيء ؛ كي يكون عروض مانع عن أدائه ـ كما في المريض والنائم ـ مقتضياً لوجوب قضائه، والله العالم.

وأمّا الموثّقة: فلا يبعد أن يكون محطّ النظر فيها سؤالاً وجواباً هو الكفّارة ، لا صحة الصوم وفساده الذي يترتّب عليه وجوب القضاء.

نعم ،مقتضى إطلاق قوله عليه السلام : لا شيء عليه[1] هو نفي القضاء أيضاً ، إلّا أنّ تقييد ما دلّ على اعتبار الكفّ عن مباشرة النساء في ماهيّة الصوم من الكتاب والسنّة بعدم اعتقاد حلّيته ، وكذا تقييد ما دلّ على كونه موجباً للقضاء بغير مثل الفرض ليس بأهون من صرف هذه الموثّقة إلى خصوص الكفّارة ، خصوصاً مع استلزامه ارتكاب هذا النحو من التصرّف في سائر أدلّة المفطرات والأوامر المطلقة المتعلّقة بالقضاء عند تناول شيء منها ؛ إذ لا قائل بالفصل بينها كما عليه يبتني الاستدلال ، فالأقوى: عدم الفرق بين العالم والجاهل بالحكم ، قاصراً كان أم مقصّراً في وجوب القضاء.

وأمّا الكفّارة: فمقتضى إطلاقات كثير من أدلّتها: ترتّبها على تناول المفطر مطلقاً ، عالماً كان أم جاهلاً ، كالمستفيضة المتقدّمة[2] في مسألة

---

(١) تقدّمت الإشارة الى مصادره في الصفحة ٤٤٨.

(٢) راجع: الصفحات ٤٣٦-٤٣٨.

الاستمناء ، والروايات المتقدّمة[1] في مسألة البقاء على الجنابة ، والأخبار الآتية في قاضي شهر رمضان ، وغير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع.

ووقوع السؤال في كثير من الأخبار التي ورد فيها الأمر بالكفّارة عمّن أفطر متعمّداً ـ كما ستسمعها في محلّه إن شاء الله تعالى ـ لا يوجب صرف ما عداها من الأخبار المطلقة إليه.

ولكن الإنصاف : إمكان الخدشة في المطلقات : بورودها مورد حكم آخر ، كشرعية أصل الكفّارة أو مقدارها ، أو كون بعض المصاديق الخفيّة مندرجاً تحت عنوان معلوم الحكم أو غير ذلك ، كما لا يخفى على مَن أمعن النظر فيها ، فالتمسّك بإطلاقها لإثبات الكفّارة على الجاهل لا يخلو عن إشكال.

هذا ، مع ظهور بعض الأخبار في اختصاصها بالعامد ، كرواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المشرقي عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ ، قال : سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أياماً متعمّداً ما عليه من الكفّارة ؟ فكتب ـ عليه السلام ـ : مَن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوماً بدل يومه[2].

وموثّقة سماعة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال : سألته عن معتكف واقع أهله ، قال : عليه مثل ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً : عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين

---

(١) راجع : الصفحة ٤٠٢ وما بعدها.

(٢) التهذيب ٤ : ٢٠٧ / ٦٠٠ ، الاستبصار ٢ : ٩٦ / ٣١١ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١١.

مسكيناً[١].

إذ الوصف الوارد في مثل هذه الموارد كالقيود الواردة في كلمات العلماء ، المسوقة لبيان إعطاء الضابط ، أو تعرّف حال الموضوع ونحوه ظاهر في إرادة المفهوم ، فيفهم من مثل هذين الخبرين أنّه لا كفّارة على مَن أفطر لا عن عمد ، كما لو تناول جهلاً بمفطريته ؛ إذ لا عمد مع الجهل ، فيقيّد بذلك سائر الأخبار المطلقة لو لم نقل بانصرافها في حدّ ذاتها إلى العامد ، ولكن هذا في ما إذا كان الجاهل غافلاً أو معتقداً عدم مفطريته.

وأمّا مع الالتفات والتردّد وإقدامه على الفعل بلا فحص عن حكمه ، فهو مندرج في موضوع العامد الذي لا يقصر عن شموله جميع ما ورد في الكفّارة ، حتى الخبرين المزبورين اللذين علّقاها على الإفطار متعمّداً ؛ إذ لا يعتبر في صدق اسم العمد الجزم بكونه كذلك ، فلعلّ مَن خصّها بالعالم أراد به ما يتناول مثل الفرض ، أي: مطلق العامد ، وإلّا ففيه ما عرفت.

اللهم إلّا أن يقال: إنّه وإن صدق على فعل المتردّد المقصّر في الفحص المقدّم على الفعل اسم العمد الموجب لاستحقاق المؤاخذة عليه ، ولكنه ينصرف عنه إطلاق قوله: من أفطر متعمّداً[٢] فعليه كذا كما هو مناط الحكم على ما يظهر من الخبرين المزبورين.

ولكن يتوجّه عليه: أنّه إن سلّم الانصراف ، فليس على وجه ينعقد

---

(١) التهذيب ٤:٢٩٢/٨٨٨ ، الاستبصار ٢:١٣٠/٤٢٥ ، الوسائل :الباب ٦ من أبواب الاعتكاف ، الحديث ٥.

(٢) كلمة «متعمداً» لم ترد في الطبعة الحجرية.

للّفظ ظهور في ما عداه حتى يندرج ذلك في الموضوع الذي فهم من التقييد أنّه لا كفّارة عليه، فلا يفهم حينئذ حكم هذا الفرْد ـ أي المتردّد ـ من هذين الخبرين، بل من سائر الروايات المطلقة غير القاصرة عن شموله.

فالأقوى في الجاهل الملتفت المتردّد المقصّر في الفحص والسؤال: وجوب الكفّارة دون غير الملتفت، أو الجازم بالخلاف ولو كان عن تقصيره في ترك التعلّم.

كما يشهد لذلك، مضافاً إلى ما ذكر: الموثّقة المزبورة المصرّحة بأنّه لا شيء عليه؛ لأنّها كالنص بالنسبة إلى نفي الكفّارة.

ودعوى: أنّ الغالب في مَن لا يرى النكاح في شهر رمضان إلّا حلالاً كونه قاصراً، فالرواية منزّلة على الغالب؛ ممنوعة، بل الغالب أنّ الجهل بمثل هذه المسألة التي هي من الضروريّات منشؤه المسامحة في الدين، مع كون فاعله عالماً إجمالاً بجهله بكثير من الأحكام المتعلّقة بأفعاله، كما هو واضح.

ويؤيّده أيضاً: الروايات المتقدّمة الدالّة على معذورية الجاهل، فليتأمّل.

وأولى بالمعذورية: ما إذا كان مرخّصاً ـ في مرحلة الظاهر ـ في الفعل، كالمجتهد الذي أدّى نظره إلى عدم مفطرية أكل ما لا يعتاد أكله كالبَرَد[1] والحصى، فلا يجب عليه الكفّارة جزماً وإن قلنا به في القاصر أيضاً؛ ضرورة انصراف أدلّة الكفّارة عمّا إذا كان صدوره برخصة شرعية ولو كانت بطريق ظاهري، بل قد يقال فيه بنفي القضاء أيضاً

(١) البَرَد: شيء ينزل من السحاب يشبه الحصى. مجمع البحرين ٣: ١١.

بناءً على أنّ امتثال الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء.

ولكن المبنى ضعيف ، كما تقرّر في محلّه ، فعليه ـ بعد أن انكشف خطأه في اجتهاده السابق ـ قضاء ما مضى وإن كان ذلك بطريق ظنّي معتبر ، بأن تبدّل اجتهاده ، فضلاً عمّا لو حصل له القطع بذلك ، كغيره من أفراد الجاهل ، والله العالم.

﴿ ولو كان ﴾ وقوعه ﴿ سهواً ﴾ بأن نسي [و][1] تناول المفطر ﴿ لم يفسد صومه ﴾ ﴿ سواء كان الصوم واجباً أو ندباً ﴾ بلا خلاف فيه على الظاهر فتوىً ونصّاً.

ففي الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، أنّه سئل عن رجل نسي فأكل وشرب ، ثمّ ذكر ، قال : لا يفطر إنّما هو شيء رزقه الله فليتمّ صومه[2].

وصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال : كان أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ يقول : مَنْ صام فنسي فأكل وشرب فلا يفطر من أجل أنّه نسي ، فإنّما هو رزق رزقه الله فليتمّ صومه[3].

وموثّقة عمّار أنّه سأل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الرجل نسي وهو صائم فيجامع أهله ، قال : يغتسل ولا شيء عليه[4].

وخبر داود بن سرحان عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في الرجل ينسى فيأكل في شهر رمضان ، قال : يتمّ صومه ، فإنّما هو شيء أطعمه

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) الكافي ٤ : ١/١٠١ ، الفقيه ٢ : ٣١٨/٧٤ ، التهذيب ٤ : ٨٣٨/٢٧٧ ، الوسائل : الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٣) التهذيب ٤ : ٨٠٩/٢٦٨ و٨٣٩/٢٧٧ ، الوسائل : الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٩.

(٤) الفقيه ٢ : ٣١٩/٧٤ ، الوسائل : الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

الله[١].

ورواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام-: رجل صام يوماً نافلة فأكل وشرب ناسياً؛ قال: يتمّ ذلك وليس عليه شيء[٢] إلى غير ذلك من الروايات الدالّة عليه.

وقضية إطلاق أغلب النصوص وفتوى المعظم، بل الكلّ -كما يظهر من بعض[٣]- عدم الفرق بين أنحاء الصوم.

مضافاً إلى صراحة بعضها -كخبر أبي بصير المتقدّم- في النافلة.

فما عن العلّامة في أجوبة المسائل المهنّائية والتذكرة من القول بالفساد في الواجب غير المعيّن والمندوب[٤] -على تقدير تحقّق النسبة- ضعيف.

واستدلّ له أيضاً شيخنا المرتضى -رحمه الله- بعموم «كلّما غلب الله تعالى على عباده فهو أولى بالعذر»[٥] بالتقريب الذي تقدّم في الجاهل مع ما فيه.

﴿وكذا لو أُكره على الإفطار أو وُجر[٦] في حلقه﴾ بلا خلاف على الظاهر في الأخير، بل وكذا في الأول إذا بلغ خوفه إلى حدّ اضطرّ من الخوف إلى إطاعة أمره قبل أن يتصوّر الغايات المترتّبة على فعله من

---

(١) الكافي ٤: ١٠١/٣، الوسائل: الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.

(٢) التهذيب ٤: ٢٧٧/٨٤٠، الوسائل: الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٠.

(٣) وهو صاحب المدارك فيها ٦: ٦٩.

(٤) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم: ٥٧٩، وراجع: تذكرة الفقهاء ١: ٢٦١، وأجوبة المسائل المهنائية: ٦٧.

(٥) كتاب الصوم: ٥٧٩.

(٦) الوجر: أن توجر ماءً أو دواءً في وسط الحلق. لسان العرب ٥: ٢٧٩.

كونه مفسداً لصومه أو مضراً ببدنه أو مهلكاً له ، أو كون تركه موجباً لوقوعه في ما يخاف منه ؛ لخروج الفعل حينئذ ـ كصورة الإيجار في الحلق ـ عن الاختيار الذي لا شبهة في اعتباره في مفطرية المفطرات ، كما أرسله الأصحاب في كلماتهم إرسال المسلّمات.

ويومئ إليه تعليل القضاء على مَن أفطر لظلمة موهمة: بأنّه أكل متعمّداً في موثّقة سماعة ، قال: سألته عن قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس ، فرأوا أنّه الليل ، فأفطر بعضهم ، ثم إنّ السحاب انجلى ، فإذا الشمس ، فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم ، إنّ الله عزّوجلّ يقول: «وأتمّوا الصيام إلى الليل»[1] فمن أكل قبل أن دخل الليل ، فعليه قضاؤه لأنّه أكل متعمّداً[2] إذ التعليل كما يقتضي بظاهره تعميم الحكم إلى كلّ مورد وجدت العلّة ، كذلك يقتضي قصر الموضوع على مورد ثبوته ، فلو قال: لا تأكل الرمّان ؛ لأنّه حامض ، كما يفهم منه حرمة أكل كلّ حامض ، كذلك يفهم منه جواز أكل غير الحامض من الرمّان.

وأوضح منه دلالةً عليه: موثّقة عمّار ، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم ، قال: ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد ذلك ، قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال: ليس عليه شيء ، قلت: فإن تمضمض الثالثة؟ قال: فقال: قد أساء ، ليس عليه شيء ولا قضاء[3].

---

(١) البقرة ٢:١٨٧.

(٢) الكافي ٤:١٠٠ (باب من ظنّ أنّه ليل فأفطر قبل الليل) الحديث ٢ ، الوسائل : الباب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٣) التهذيب ٤:٣٢٣/٩٩٦ ، الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث

والشرطية في الخبر بحسب الظاهر جارٍ مجرى التعليل.

وخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عن آبائه عليه السلام، أنّ عليّاً عليه السلام سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم، قال: ليس عليه قضاء لأنّه ليس بطعام[1] بناءً على إرادة أنّه ليس بأكل مستند إليه، وإلّا فقد عرفت في محلّه أنّه لا مجال للارتياب في أنّه لو أكل الذباب متعمّداً يبطل صومه.

ويؤيّده الأخبار المتقدّمة الواردة في الناسي، المشعرة بل الظاهرة -بواسطة ما فيها من التعليل بالنسيان، وأنّه شيء رزقه الله- في أنّ المناط عدم كونه اختيارياً له.

وكيف كان، فهذا ممّا لا شبهة فيه، وإنّما الإشكال والخلاف في ما إذا تناوله عمداً تحرّزاً عن الضرر الذي يخاف من ترتّبه على مخالفة المكره من قتلٍ أو هتك عرضٍ أو ذهاب مالٍ ونحوه، كما هو المتبادر من إطلاق اسم المكره في النصوص والفتاوى المسوقة لبيان أحكامه، حيث يظهر من المصنّف وغيره- بل ربما نسب[2] إلى الأكثر- أنّه أيضاً كالناسي والمضطر لا يفسد صومه.

وعن الشيخ في المبسوط: أنّه مفسد لصومه[3].

واستدلّ على القول الأوّل: بالأصل.

وقوله -صلّى الله عليه وآله-: رفع عن أُمتي الخطأ والنسيان وما

---

(١) الكافي ٤:١١٥ (باب في الصائم يزدرد نخامته...) الحديث ٢، التهذيب ٤:٣٢٣/٩٩٤، الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٢) الناسب هو العاملي في مدارك الأحكام ٦:٦٩.

(٣) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٧٠، وراجع: المبسوط ١:٢٧٣.

استكرهوا عليه[١] والمراد رفع حكمها ، ومن جملته القضاء والكفّارة.

وفي المسالك بعد نقل القولين في المسألة ، قال: وأصحّها وجوب القضاء وإن ساغ له الفعل ؛ لصدق تناول المفطر عليه باختياره ، وقد تقرّر في الأُصول :أنّ المراد برفع الخطأ وقسيميه في الحديث: رفع المؤاخذة عليها لا رفع جميع أحكامها ، ومثله الإفطار في يوم يجب صومه للتقية ، أو التناول قبل الغروب لها[٢]. انتهى.

أقول: المراد بصدق تناول المفطر باختياره عليه حصوله عن قصد وإرادة في مقابل عمل المضطرّ والناسي ، لا أنّه يطلق عليه في العرف أنّه فعله باختياره ؛ إذ العبرة في انتفاء ماهيّة الصوم بترك الاجتناب عن المفطرات ، الحاصل بتناوله إيّاها عمداً ، إلّا بإطلاق أنّه فعله باختياره عرفاً ؛ كي يمكن الخدشة فيه: بانصراف إطلاق اسم الاختيار عنه.

وبما أشرنا إليه من أنّ الصوم شرعاً وعرفاً هو الإمساك عن الأكل والشرب وسائر المفطرات ، وأنّ المراد بصدق كونه اختيارياً هو حصوله عن قصد ظهر ما في كلام صاحب المدارك ، حيث قال بعد أن نقل عن الشيخ في المبسوط الاستدلال لفساد صومه: بأنّه مع التوعّد يختار الفعل ، فيصدق عليه فعل المفطر اختياراً ، فوجب عليه القضاء: وهو احتجاج ضعيف.

نعم،يمكن الاستدلال عليه: بعموم ما دلّ على كون الإتيان بتلك الأُمور المخصوصة مفسداً للصيام ، لكنّ في إثبات العموم على وجهٍ يتناول

---

(١) كنز العمال ٤: ٢٣٣/١٠٣٠٧ نقلاً عن الطبراني في المعجم الكبير.

(٢) مسالك الأفهام ١: ٦٩.

المكره نظر [١]. انتهى.

فكأنّ من تمسّك بالأصل في هذا المقام لإثبات الصحة أيضاً -كصاحب المدارك- زعم قصور ما دلّ على أنّ الإتيان بتلك الأُمور مفسد للصوم عن شمولها لحال الإكراه، فيرجع حينئذ إلى حكم الأصل.

وفيه: ما أشرنا إليه من أنّ مفهوم الصوم -الذي أوجبه الله تعالى على مَن شهد الشهر وأمر بإتمامه من طلوع الفجر إلى الليل شرعاً وعرفاً- هو الإمساك عن الأكل والشرب ومباشرة النساء وما جرى مجراها من المفطّرات، فيمتنع تحقّق مفهومه مع تناول الأكل والشرب والمجامعة عمداً، إلّا أن ينزّل الشارع فعله المقرون بالعزم على الترك لو خلّي ونفسه منزلة العدم بدليل تعبّدي، كحديث الرفع ونحوه إن سلّمنا دلالته عليه، فهو مخالف للأصل، محتاج إلى الدليل؛ فإنّ من أكل وشرب في اليوم ولو نسياناً فضلاً عمّا لو صدر منه ذلك عمداً لا يصحّ أن يقال: إنّه صام عن الطعام والشراب، إلّا أن يدلّ عليه دليل تعبّدي، كما ورد في الناسي وغير العامد.

هذا، مضافاً إلى إطلاقات الأدلّة الدالّة على وجوب القضاء عند تناول شيء من المفطرات، غير القاصرة عن شمول المقام، فعمدة ما يصح الاستدلال به للقول بعدم الفساد هي حديث الرفع.

وقد أُجيب عنه: باختصاصه برفع المؤاخذة كما في عبارة المسالك المتقدّمة.

ويتوجّه عليه: منع الاختصاص؛ فإنّ ظاهره المعتضد بجملة من

---

(١) مدارك الأحكام ٦: ٧٠.

القرائن الداخلية والخارجية: رفع مطلق الآثار التي لولا الرفع لوقع المكلّف بسببها في كلفة، كما تقرّر في محلّه، ولكنها مخصوصة بحكم العقل بالآثار الشرعية القابلة للرفع، دون آثارها العقلية التي هي من لوازم ذاتها.

وليست موافقة المأتي به للمأمور به التي ينتزع منها وصف الصحة أو مخالفته له التي ينتزع منها وصف الفساد أمراً جعلياً قابلاً للرفع.

فلو أُكره على ترك ركعة من صلاة الصبح، أو ترك الإمساك عن الأكل أو الشرب في شهر رمضان، فهو كما لو أُكره على ترك الصلاة والصوم رأساً في كونه مكرهاً على مخالفة الأمر المتعلّق بالصلاة أو الصوم الذي هو اسم لمجموع الأفعال أو التروك المعتبرة في الصلاة والصوم، فكلّ ما هو أثر شرعي لهذه المخالفة قابل للرفع، كالحرمة والكفّارة ونظائرهما، يرفعه حديث الرفع، دون وصف الفساد الذي هو من لوازمه العقلية المنتزعة من مخالفة المأتي به للمأمور به.

وأمّا القضاء وإن كان أثراً شرعياً، ولكن قد أشرنا في ما سبق إلى أنّه من آثار عدم تحقّق الخروج عن عهدة التكليف بهما في وقتها، وهو من اللوازم الحاصلة بالمخالفة الممتنع تخلّفها عنها.

وإن شئت قلت: إنّه من آثار بقاء التكليف بأصل الفعل المستكشف من الأمر بالقضاء: كونه من قبيل تعدّد المطلوب، وهو لازم عقلي للمخالفة، فليس الإكراه على ترك جزء أو شرط من العبادات إلّا كما لو أُكره في باب المعاملات على ترك شيء من الأجزاء أو الشرائط المعتبرة في صحتها، مثل القبض في المجلس في ما يعتبر فيه القبض، أو ترك الإيجاب أو القبول أو الإشهاد في الطلاق، فكما لا يدلّ حديث الرفع على نفي اعتبار هذه الأمور في حال الإكراه في

صحة المعاملات ، فكذلك في العبادات ، ولا ينافي ذلك كون المراد به رفع مطلق الأثر ، كما لا يخفى على المتأمّل.

فالأولى في الجواب ، هو: أنّ الصحة والفساد ليستا من الامور الجعلية القابلة للرفع حتى يعمّهما الحديث.

وكيف كان ، فالأقوى ما قوّاه في المسالك وغيره من القول بالفساد.

وربما يشهد له أيضاً: ذكر القضاء في بعض الأخبار ، الوارد في جواز الإفطار تقيّةً التي هي في الحقيقة نوع من الإكراه ، مع أنّ الأمر فيها أوسع.

مثل ما عن الكافي بسنده عن رفاعة عن رجل عن أبي عبدالله -عليه السلام- ، قال: دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبدالله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقلت: ذاك إلى الإمام إن صُمتَ صُمنا وإن أفطرتَ أفطرنا ، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة ؛ فأكلت معه وأنا أعلم والله إنّه يوم من شهر رمضان ، فكان إفطاري يوماً ، وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يُعْبد الله[1].

ويؤيّده أيضاً: وقوع التعبير بلفظ «الإفطار» في سائر الروايات الواردة في هذا الباب.

وقد يتّجه التفصيل في موارد التقيّة بين ما لو تناوله بعنوان الإفطار وترك الصوم ، كما في اليوم الذي يحكمون بكونه عيداً وبين ما لو تناول المفطر لا بعنوان المفطريّة ، كالإفطار عند استتار القرص أو تناول بعض الأشياء الذي لا يراه العامّة مُفطراً ، فيحكم بالبطلان في الأول دون

---

(١) الكافي ٤:٨٢/٧ ، الوسائل: الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

الثاني ، بناءً على دلالة العمومات الواردة في التقية على صحّة الأعمال الصادرة تقيةً على وفق مذهب العامّة.

ولكن قد حقّقنا في مبحث الوضوء ضعف المبنى ، واختصاص الصحة بالموارد التي ورد فيها نصٌّ بالخصوص ، كالوضوء منكوساً ونحوه ، فراجع.

ثم إنّ المدار في حصول صدق اسم الإكراه المجوّز للإفطار: خوف التضرّر بمخالفة المكره بما لا يتحمّل في العادة من تلف نفسٍ أو مالٍ أو هتك عرضٍ ونحوها.

فما عن الدروس من أنّ ذلك إنّما يسوغ عند خوف التلف[1] ؛ لعلّه أراد به التمثيل ، وإلّا فلا ينحصر صدق اسم الإكراه بذلك ، كما هو واضح.

ثم إنّه صرّح في المسالك بأنّه متى جاز الإفطار للإكراه أو التقيّة وجب الاقتصار على ما تندفع به الحاجة ، فلو زاد عليه كفّر. ومثله ما لو تأدّت بالأكل فشرب معه وبالعكس[2].

واعترضه في المدارك : بأنّه يمكن المناقشة في وجوب الكفّارة بالزائد بناءً على ما ذهب إليه من كون التناول على وجه الإكراه مفسداً للصوم ؛ لأنّ الكفّارة تختصّ بما يحصل به الفطر ، ويفسد به الصوم ، وما حصل به الفطر هنا كان مباحاً ، فلا يتعلّق به الكفّارة ، وما زاد عليه لم يستند إليه الفساد ، فلا يتعلّق به الكفّارة وإن كان محرّماً[3]. انتهى. وهو وجيه.

---

(١) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٧٠ ، وراجع: الدروس ١: ٢٨٦.

(٢) مسالك الأفهام ٢: ٢٠ و٢١.

(٣) مدارك الأحكام ٦: ٧١.

اللّهم إلّا أن يلتزم بترتّب الكفّارة على مطلق الأكل أو الشرب غير السائغ وإن لم يستند الإفطار إليه، كما سيأتي التكلّم فيه عند البحث عن تكرّر الكفّارة بتكرّر موجبها، ويتّضح لك هناك وجه وجوب الإمساك بعد طروّ الفساد.

المسألة ﴿الثانية: لا بأس بمصّ الخاتم ومضغ الطعام للصبي وزقّ الطائر، وذوق المرق﴾ ونحوها ممّا لا يتعدّى إلى الحلق؛ للأصل، وعموم قوله -عليه السلام- في صحيح محمد بن مسلم: لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال..، الحديث[1].

وخصوص صحيح الحلبي عن أبي عبد الله -عليه السلام-: سئل عن المرأة يكون لها الصبي وهي صائمة فتمضغ الخبز وتطعمه، قال: لا بأس والطير إن كان لها[2].

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله -عليه السلام-، في الرجل يعطش في شهر رمضان، قال: لا بأس أن يمصّ الخاتم[3].

وصحيح حمّاد بن عثمان، قال: سأل عبد الله بن أبي يعفور أبا عبد الله عليه السلام -وأنا أسمع- عن الصائم يصبّ الدواء في أذنه، قال: نعم، ويذوق المرق ويزقّ الفرخ[4].

---

(١) التهذيب ٤: ١٨٩/ ٥٣٥، الاستبصار ٢: ٨٠/ ٢٤٤، الفقيه ٢: ٦٧/ ٢٧٦، الوسائل: الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٤: ٣١٢/ ٩٤٢، الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) الكافي ٤: ١١٥/ ١، الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٤) التهذيب ٤: ٣١١/ ٩٤١، الاستبصار ٢: ٩٥/ ٣٠٧، الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

وموثّقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر -عليه السلام- ، قال: لا بأس أن يذوق الرجل الصائم القدر[١].

وخبر الحسين بن زياد عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، قال: لا بأس بالطبّاخ والطبّاخة أن يذوق المرق[٢] إلى غير ذلك ممّا يدلّ عليه.

ولا يعارضها: صحيحة سعيد الأعرج ، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن الصائم يذوق الشيء ولا يبلعه ، فقال: لا[٣]، للزوم حملها على الكراهة جمعاً.

وعن الشيخ[٤] حملها على مَن لا يكون له حاجة إليه ، وخصّ الأخبار السابقة بصورة الحاجة كما في مواردها.

والأوّل أوْلىٰ.

وربما يشهد له أيضاً: خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى -عليه السلام- ، قال: سألته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه ، قال: لا يفعل، قلت: فإن فعل فما عليه؟ قال: لا شيء عليه ولا يعود[٥].

تنبيه: صرّح جمع من الأصحاب بأنّه لو مضغ الصائم شيئاً فسبق منه

---

(١) التهذيب ٤:٣١١/٩٤٠ ، الاستبصار ٢:٩٥/٣٠٦ ، الوسائل : الباب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٢) الكافي ٤:١١٤/٢ ، الوسائل : الباب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٦.

(٣) الكافي ٤:١١٥/٤ ، التهذيب ٤:٣١٢/٩٤٣ ، الاستبصار ٢:٩٥/٣٠٩ ، الوسائل : الباب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٤) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٧٢ ، وراجع: التهذيب ٤:٣١٢ ذيل الحديث ٩٤٣.

(٥) التهذيب ٤:٣٢٥/١٠٠٤ ، قرب الإسناد:١٠٣ ، الوسائل : الباب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

شيء إلى الحلق بغير اختياره ، لا يفسد بذلك صومه ؛ للإذن فيه ، وعدم تعمّد الازدراد[(١)].

وعن العلّامة في المنتهى : أنّه قال : لو أدخل في فمه شيئاً فابتلعه سهواً ، فإن كان لغرض صحيح ، فلا قضاء عليه ، وإلّا وجب القضاء[(٢)]. انتهى.

وفيه تأمّل بل منع.

﴿و﴾ كذا لا بأس بـ﴿الاستنقاع في الماء للرجال﴾ كما يدلّ عليه مضافاً إلى الأصل وعموم الصحيح المتقدّم[(٣)]: خصوص خبر حسن بن راشد ، قال : قلت لأبي عبد الله -عليه السلام- : الحائض تقضي الصلاة؟ قال : لا ، قلت : تقضي الصوم؟ قال : نعم ، قلت : من أين جاء هذا؟ قال : أوّل من قاس إبليس ، قلت : فالصائم يستنقع في الماء؟ قال : نعم ، قلت : فيبلّ ثوباً على جسده؟ قال : لا ، قلت : من أين جاء هذا؟ قال : من ذاك[(٤)].

وخبر حنّان بن سدير عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، قال : سألته عن الصائم يستنقع في الماء ، قال : لا بأس ولكن لا يغمس رأسه ، والمرأة لا تستنقع في الماء لأنّها تحمله بقُبُلها[(٥)].

﴿ويستحب السواك للصائم بالرّطب واليابس﴾ لعموم استحبابه

(١) كما في الحدائق الناضرة ١٣: ٧٧.

(٢) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ١٣: ٧٧، وراجع منتهى المطلب ٢: ٥٦٨.

(٣) تقدم في صفحة ٤٦٦ ، وهو صحيح محمد بن مسلم.

(٤) الكافي ٣: ١٠٤/ ٢ و٤: ١١٣/ ٥ ، التهذيب ٤: ٢٦٧/ ٨٠٧ ، الاستبصار ٢: ٩٣/ ٣٠١ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

(٥) الفقيه ٢: ٧١/ ٣٠٧ ، علل الشرائع : ٣٨٨ الباب ١٢٢ ، الكافي ٤: ١٠٦/ ٥ ، التهذيب ٤: ٢٦٣/ ٧٨٩ ، الوسائل : الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٦.

للصائم وغيره ، وعدم كونه منافياً للصوم.

كما يدلّ عليه ، مضافاً إلى الأصل : أخبار مستفيضة :

منها : صحيحة عبد الله بن سنان ، قال : يستاك الصائم أيّ ساعة من النهار أحب[١].

وصحيحة الحلبي ، قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ :أيستاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه؟ فقال : لا بأس به[٢].

وخبر الحسين بن علوان ، المروي عن قرب الإسناد عن جعفر بن محمد عن أبيه ـ عليهما السلام ـ قال : كان علي ـ عليه السلام ـ يستاك وهو صائم في أول النهار وفي آخره في شهر رمضان[٣].

وعنه أيضاً بهذا الإسناد ، قال : قال علي ـ عليه السلام ـ : لا بأس بأن يستاك الصائم بالسواك الرطب في أول النهار وآخره. فقيل لعلي ـ عليه السلام ـ في رطوبة السواك ، فقال : المضمضة بالماء أرطب منه ؛ فقال علي ـ عليه السلام ـ : فإن قال قائل : لا بدّ من المضمضة لسنّة الوضوء ؛ قيل له : فإنّه لا بدّ من السواك للسنّة التي جاء بها جبرائيل[٤].

وخبر موسى بن أبي الحسن الرازي عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ ، قال : سأله بعض جلسائه عن السواك في شهر رمضان ،

(١) التهذيب ٤: ٢٦١/ ٧٨٠ ، الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٢) التهذيب ٤: ٢٦٢/ ٧٨٢ و٣٢٣/ ٩٩٣ ، الاستبصار ٢: ٩١/ ٢٩١ ، الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٣) قرب الإسناد: ٤٣ ، الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١٤.

(٤) قرب الإسناد: ٤٣ ، الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١٥.

قال: جائز،فقال بعضهم: إنّ السواك تدخل رطوبته في الجوف، فقال: ما تقول في السواك الرطب تدخل رطوبته في الحلق؟ فقال: الماء للمضمضة أرطب من السواك الرطب، فإن قال قائل: لا بدّ من الماء للمضمضة من أجلَ السنّة،فلا بدّ من السواك من أجل السنّة التي جاء بها جبرائيل على النبي ـصلّى الله عليه وآله[١].

وحكي عن الشيخ وابن أبي عقيل: القول بكراهة السواك بالرطب[٢].

واستدلّ له: بحسنة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله ـعليه السلام ـ عن الصائم يستاك، قال: لا بأس به،وقال: لا يستاك بسواك رطب[٣].

وحسنة ابن سنان عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ أنّه كره للصائم أن يستاك بسواك رطب، وقال: لا يضرّ أن يبلّ سواكه بالماء ثم ينفضه حتى لا يبقى فيه شيء[٤].

وموثّقة عمّار عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ في الصائم ينزع ضرسه، قال: لا ولا يُدمي فاه،ولا يستاك بعود رطب[٥].

وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله ـعليه السلام ـ، قال: لا يستاك

---

(١) التهذيب ٤: ٧٨٨/٢٦٣، الاستبصار ٢: ٢٩٥/٩٢، الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٢) الحاكي عنهما الشهيد في الدروس ١: ٢٧٩، وراجع: الاستبصار ٢: ٩٢ ذيل الحديث ٢٩٣.

(٣) الكافي ٤: ٢/١١٢، التهذيب ٤: ٩٩٢/٣٢٣، الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٠.

(٤) الكافي ٤: ٣/١١٢، التهذيب ٤: ٧٨٧/٢٦٣، الاستبصار ٢: ٢٩٤/٩٢، الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١.

(٥) الكافي ٤: ٤/١١٢، الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٢.

الصائم بعود رطب[1].

وخبر محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: يستاك الصائم أيّ النهار شاء، ولا يستاك بعود رطب[2].

والأولى حمل هذه الأخبار على المرجوحية بالإضافة ؛ لصراحة الأخبار السابقة في تأدية السنّة به ، والله العالم.

﴿المقصد الثاني: في ما يترتب على ذلك﴾ أي في تناول المفطرات عمداً.

﴿وفيه مسائل:﴾

﴿الأولى: تجب مع القضاء الكفّارة بسبعة أشياء: الأكل والشرب المعتاد وغيره﴾.

أمّا وجوب القضاء والكفّارة بأكل المعتاد وشربه فموضع وفاق بين المسلمين ، كما صرّح به صاحب المدارك ، ثم قال: إنّما الخلاف في غير المعتاد ، فذهب الأكثر إلى أنّه كذلك. وقيل: إنّه لا يفسد الصوم. وقيل: إنّه موجب للقضاء خاصة[3].

أقول: قد عرفت في ما سبق ضعف القول بأنّه لا يفسد الصوم.

وأمّا القول بأنّه موجب للقضاء خاصة: فلعلّه لدعوى انصراف ما دلّ على الكفّارة عنه.

وهي غير مسموعة ؛ إذ المدار على حصول مسمّى الإفطار ، لا على

---

(١) التهذيب ٤: ٧٨٦/٢٦٢ ، الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٧.

(٢) التهذيب ٤: ٧٨٥/٢٦٢ ، الاستبصار ٢: ٢٩٢/٩١ ، الوسائل : الباب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٨.

(٣) مدارك الأحكام ٦: ٧٥.

إطلاق عنوان الأكل والشرب ؛ كي يدّعى انصرافهما إلى المتعارف ، كما يدلّ عليه النصوص المستفيضة الواردة في من أفطر متعمّداً في شهر رمضان ، التي سيأتي نقل جملة منها في المسألة الثالثة.

﴿والجماع حتى تغييب الحشفة في قُبُل المرأة﴾ وإن لم ينزل بلا خلاف فيه فتوىً ونصّاً ﴿أو دُبرها﴾ على الأصحّ ؛ لما عرفت في ما سبق أنّه أحد المأتيَين اللذين يتحقّق بهما صدق اسم الجماع وإتيان الأهل الذي أُنيط به الكفّارة في النصوص المستفيضة التي تقدّم نقل جملة منها عند البحث عن مفسدية الجماع.

وأمّا وطء الغلام وكذا البهيمة ، فإن قلنا بمفسديّته للصوم ، فهو موجب للكفّارة أيضاً ، فإنّ ما ذُكر وجهاً للإفساد لو تمّ يدلّ على الكفّارة أيضاً ، كما لا يخفى على من تدبّر في ما أسلفناه في محلّه.

﴿وتعمّد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر ، وكذا لو نام غير ناوٍ للغسل حتى يطلع الفجر ، والاستمناء﴾ كما عرفت ذلك كلّه في ما سبق.

﴿و﴾ كذا ﴿إيصال الغبار﴾ الغليظ الذي التزمنا بمفسديته للصوم ﴿إلى الحلق﴾ كما يظهر وجهه ممّا مرّ.

المسألة ﴿الثانية : لا تجب الكفّارة إلّا في صوم شهر رمضان وقضائه بعد الزوال ، والنذر المعيّن ، وفي صوم الاعتكاف إذا وجب﴾.

أمّا في هذه المواضع فيدلّ على وجوبها نصوص مستفيضة واردة في كلٍّ منها ، سليمة عمّا يصلح لمعارضتها ، كما ستعرف تفصيل حالها في محالّها.

وحكي[١] عن ابن أبي عقيل أنه لم يوجب الكفّارة في قضاء شهر رمضان ؛ بل عن الدروس أنّه نسب إليه القول بأنه لا كفارة في غير رمضان ثم قال: وهو شاذ[٢].

﴿وما عداه لا تجب فيه الكفّارة ، مثل: صوم الكفّارات والنذر غير المعيّن والمندوب وإن فسد الصوم﴾ بلا خلاف فيه على الظاهر، بل عن المنتهى أنّه قول العلماء كافة[٣] ، للأصل ؛ كما أنّ مقتضى الأصل جواز الإفطار قبل الزوال وبعده ؛ بل في المدارك نقل عن العلّامة وغيره التصريح بذلك، ثم قال: وربما قيل بتحريم قطع كلّ واجب ؛ لعموم النهي عن إبطال العمل ؛ وهو ضعيف[٤]. انتهى.

وهو جيّد ؛ لتطرّق الخدشة إلى هذا الدليل من وجوه تقدّمت الإشارة إليها في كتاب الصلاة.

﴿تفريع: مَن أكل ناسياً فظنّ فساد صومه فأفطر عامداً ، فسد صومه ، وعليه القضاء﴾ بلا خلاف ولا إشكال ، كما في الجواهر[٥].

﴿وفي وجوب الكفّارة تردّد﴾ كما في كلّ جاهل بالحكم وإن كان الأظهر ـ على ما حقّقناه في ما مرّ ـ عدم وجوب الكفّارة مع جزمه بالفساد واعتقاد إباحة أكله.

وأمّا لو احتمل عدم سببية ما صدر منه نسياناً للفساد، ولكن بمحض ظنّه أقدم على تناول المفطر عمداً من غير مبالاة باحتمال حرمته

---

(١) الحاكي هو العاملي في مدارك الأحكام ٦:٧٨ ، وراجع: مختلف الشيعة:٢٢٨.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٦٤ ، وراجع: الدروس ١:٢٧٦.

(٣) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٨٠ ، وراجع: منتهى المطلب ٢:٥٧٦.

(٤) مدارك الأحكام ٦:٨٠.

(٥) جواهر الكلام ١٦:٢٦٦.

وطرؤ الفساد بسببه ف﴿الأشبه: الوجوب﴾.

﴿و﴾ قد عرفت أيضاً في ما سبق أنّه ﴿لو وجر في حلقه أو أُكره إكراهاً يرتفع معه الاختيار، لم يفسد صومه﴾.

﴿و﴾ أمّا ﴿لو خُوّف فأفطر، وجب القضاء على تردّد﴾ ينشأ من احتمال إرادة ما يعمّه من حديث رفع السهو والنسيان وما استكرهوا عليه[1]؛ وإن كان اللفظ قاصراً عن إفادته كما عرفت ﴿ولا كفّارة﴾ جزماً كما تقدّمت الإشارة إليه.

المسألة ﴿الثالثة: الكفّارة في﴾ صوم ﴿شهر رمضان: عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً مخيّراً في ذلك﴾ لدى الأكثر كما في المسالك[2]، بل المشهور كما في الجواهر[3]، بل عن الخلاف والغنية: دعوى الإجماع عليه[4].

﴿وقيل: بل هي على الترتيب﴾ والقائل بذلك ابن أبي عقيل والسيد في أحد قوليه على ما حكي عنهما[5].

﴿وقيل: يجب بالإفطار بالمحرّم ثلاث كفّارات﴾ أي الجمع بين الكفّارات الثلاث.

وقد حكي هذا القول عن الصدوق في الفقيه، والشيخ في كتابي

---

(١) كنز العمّال ٤: ١٠٣٠٧/٢٣٣ نقلاً عن الطبراني في المعجم الكبير.

(٢) مسالك الأفهام ٢: ٢٣.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٢٦٧.

(٤) في الجواهر ١٦: ٢٦٧ وكتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ٥٨٠: عن الانتصار والغنية، ولم نعثر على مصدر فيه نسبة دعوى الإجماع الى الخلاف، راجع: الانتصار: ٦٩-٧٠، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٩.

(٥) الحاكي هو صاحب الرياض فيها ١: ٣٠٩.

الأخبار ، وابن حمزة،والعلّامة في القواعد والإرشاد ، وفخر المحقّقين في الإيضاح ، والشهيدين في اللمعتين ، وجماعة من متأخّري المتأخّرين منهم: صاحب الحدائق[١].

وقال شيخنا المرتضى -رحمه الله-: إنّه قوي جدّاً[٢].

حجّة المشهور: أخبار مستفيضة: منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، في رجل أفطر في شهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر ، قال: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً ، فإن لم يقدر تصدّق بما يطيق[٣].

وخبر أبي بصير ، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- ، عن رجل وضع يده على جسد امرأته فأدفق ، فقال: كفّارته أن يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً أو يعتق رقبة[٤].

وروايته الأُخرى عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمّداً حتى أصبح ، قال: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً ، وحقيق أن لا أراه يدركه أبداً .

---

(١) الحاكي هو النراقي في مستند الشيعة ٢:١٤٦-١٤٧ ، وراجع: الفقيه ٢:٧٣/٣١٧ ، والتهذيب ٤:٢٠٩ ذيل الحديث ٦٠٤ ، والاستبصار ٢:٩٧ ذيل الحديث ٣١٥ ، والوسيلة:١٤٦ ، وقواعد الأحكام ١:٦٦ ، وإرشاد الأذهان ١:٢٩٨ ، وايضاح الفوائد ١:٢٣٣ ، واللمعة الدمشقية:٥٨ ، والروضة البهية ٢:١٢٠ ، والحدائق الناضرة ١٣:٢٢٢.

(٢) كتاب الصوم:٥٨١.

(٣) الكافي ٤:١٠١/١ ، الفقيه ٢:٧٢/٣٠٨ ، التهذيب ٤:٣٢١/٩٨٤ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٤) التهذيب ٤:٣٢٠/٩٨١ ، الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

(٥) التهذيب ٤:٢١٢/٦١٦ ، الاستبصار ٢:٨٧/٢٧٢ ، الوسائل : الباب ١٦ من أبواب ما ←

وموثّقة سماعة المروية عن النوادر ، قال: سألته عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمّداً ، قال: عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين[١].

ولكن هذه الرواية رواها في الوسائل عن الشيخ بإسناده عن سماعة نحوها ، ولكن بالواو بدل لفظة «أو» ثم قال[٢]: المراد بالواو التخيير دون الجمع ، كقوله تعالى: «مثنى وثلاث ورباعَ »[٣].

وقال :أيضاً يحتمل أن يكون مخصوصاً بمن أتى أهله في حال يحرم فيها الوطء ، كالحيض والظهار قبل الكفّارة[٤].

وعنه أيضاً -في الصحيح- عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، قال: سألته عن معتكف واقع أهله ، قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً: عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً[٥].

وذيل صحيحة جميل ؛ المشتملة لنقل قصة الأعرابي الذي وقع على أهله في شهر رمضان ، وأمره النبي -صلّى الله عليه وآله- بالتصدّق ، قال جميل: فلمّا خرجنا من عنده -أي من عند أبي عبد الله عليه السلام-

---

يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(١) نوادر أحمد بن محمد بن عيسى: ١٤٠/٦٨ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١٣.

(٢) أي قال الشيخ الطوسي.

(٣) النساء ٣:٤.

(٤) الوسائل ، الباب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم الحديث ٢ وذيله ، وراجع التهذيب ٤:٢٠٨-٦٠٤/٢٠٩ وذيله ، والاستبصار ٣١٥/٩٧:٢.

(٥) التهذيب ٨٨٨/٢٩٢:٤ ، الاستبصار ٤٢٥/١٣٠:٢ ، الوسائل : الباب ٦ من أبواب الاعتكاف ، الحديث ٥.

قال أصحابنا: إنّه بدأ بالعتق، فقال: اعتق أو صُم أو تصدّق[١].

ومرسلة إبراهيم بن عبدالحميد، قال: سألته عن احتلام الصائم، فقال: إذا احتلم نهاراً في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل ـإلى أن قال ـ فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح، فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً وقضاء ذلك اليوم ويتمّ صيامه، ولن يدركه أبداً[٢].

وهذه المرسلة تدلّ على التخيير بين الخصال من وجهين:

أحدهما: عطف الإطعام على العتق بـ«أو» الظاهرة في التخيير.

وثانيهما: ترك التعرض للصيام مع كون الإطعام متأخّراً عنه في الرتبة على تقدير اعتبار الترتيب، فيكشف ذلك عن عدم اعتبار الترتيب بين الخصال، وكون الإطعام أيضاً كالعتق مُجزئاً مطلقاً، سواءً كان متمكّناً من غيره أم لا، كما أنّه يستكشف ذلك أيضاً من الروايات التي اقتصر فيها على الإطعام أو الصيام:

كصحيحة عبد الرحمان بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله ـعليه السلام ـ، قال سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً، قال: عليه خمسة عشر صاعاً، لكلّ مسكين مُدٌّ بمدّ النبي أفضل[٣].

وموثّقة سماعة، قال: سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال:

---

(١) الكافي ٤: ٢/١٠٢، التهذيب ٤: ٥٩٥/٢٠٦، الاستبصار ٢: ٢٤٥/٨٠، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٢) التهذيب ٤: ٦١٨/٢١٢ و٣٢٠-٩٨٢/٣٢١، الاستبصار ٢: ٢٧٤/٨٧، الوسائل: الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

(٣) التهذيب ٤: ٥٩٩/٢٠٧، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٠.

عليه إطعام ستين مسكيناً ، مُدٌّ لكلّ مسكين[١].

وخبر محمد بن نعمان عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، أنّه سئل عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان ، فقال : كفّارته جريبان من طعام ، وهو عشرون صاعاً[٢].

وخبر إدريس بن هلال عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، أنّه سئل عن رجل أتى أهله في شهر رمضان ، قال : عليه عشرون صاعاً من تمر ، فبذلك أمر رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، الرجل الذي أتاه فسأله عن ذلك[٣].

وفي رواية المروزي عن الفقيه ، المتقدّمة[٤] في مسألة البقاء على الجنابة الاقتصار على الصيام ؛ فإنّ مقتضى إطلاق الأمر بالإطعام أو الصيام الاجتزاء به مطلقاً.

وقد ورد في بعض الأخبار أيضاً الاقتصار على العتق ، كقوله ـ عليه السلام ـ في رواية المشرقي : من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً فعليه عتق رقبة مؤمنة، ويصوم يوماً بدل يوم[٥].

وظاهر كلٍّ من هذه الأخبار : الوجوب العيني ، ولكن يجب رفع اليد عنها بالحمل على الوجوب التخييري بشهادة غيره ممّا عرفت ، مع

---

(١) التهذيب ٤ : ٩٨٠/٣٢٠ ، الوسائل ، الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٢) التهذيب ٤ : ٩٨٧/٣٢٢ ، والفقيه ٢ : ٣١٢/٧٣ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٦.

(٣) الفقيه ٢ : ٣١١/٧٢ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٨.

(٤) تقدّمت في صفحة ٤٠٤.

(٥) التهذيب ٤ : ٦٠٠/٢٠٧ ، الاستبصار ٢ : ٣١١/٩٦ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١١.

أنّه في حدّ ذاته من الجمع المقبول الذي لا يحتاج إلى شاهد خارجي.

واستدلّ للقول بالترتيب: بإطلاق خبر المشرقي[١] المتقدّم ، الذي قد عرفت أنّ مقتضى الجمع بينه وبين إطلاق الأمر بالصوم أو الإطعام في سائر الأخبار: الحمل على الوجوب التخييري.

وبما رواه الصدوق في الفقيه عن عبدالمؤمن بن القاسم الأنصاري عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: أنّ رجلاً أتى النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ ، فقال: هلكت وأهلكت ، قال: وما أهلكك ؟ قال: أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم ؛ فقال النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ: أعتق رقبة ؛ قال: لا أجد ؛ قال: فصُمْ شهرين متتابعين ؛ فقال: لا أُطيق ؛ قال: تصدّق على ستين مسكيناً ، قال: لا أجد ، فأُتي النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ بعذق من مكتل[٢] فيه خمسة عشر صاعاً من تمر ، فقال النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ: خُذْها فتصدّق بها ، فقال: والذي بعثك بالحق نبيّاً ما بين لابتيها[٣] أهل بيت أحوج إليه منّا ، فقال: خُذْهُ فكُلْه أنت وأهلك فإنّه كفّارة لك[٤].

وأجاب عنه في المدارك أوّلاً: بالطعن في السند: بجهالة الراوي ، فلا يعارض الأخبار السليمة.

وثانياً: بأنّ أمر النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ بالشيء بعد الشيء ليس صريحاً في الترتيب ، ولو كان كذلك لوجب تنزيله على الاستحباب ، فنكون جامعين بين العمل بالروايتين ، وليس كذلك لو

---

(١) راجع الهامش (٥) من الصفحة السابقة.

(٢) المكتل: الزنبيل الكبير. النهاية لابن الأثير ٤:١٥٠.

(٣) اللابة: الحرّة. وهي: الأرض ذات الحجارة السود. النهاية لابن الأثير ٤:٢٧٤.

(٤) الفقيه ٢:٣٠٩/٧٢ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

أوجبنا الترتيب ، بل يلزم منه سقوط خبر التخيير[١].

أقول: وحكي عن العلّامة في المنتهى أنّه أجاب بنحو هذا الجواب عن استدلال العامة للترتيب: بما رووه عن النبي ـصلّى الله عليه وآلهـ.

قال في محكي المنتهى بعد أن ذكر أنّ الترتيب مذهب أبي حنيفة والثوري والشافعي والأوزاعي ، وبه قال ابن أبي عقيل من علمائنا ما لفظه:

احتجّ الجمهور: بما رواه أبوهريرة أنّ رسول الله ـصلّى الله عليه وآلهـ ، قال للواقع على أهله: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا ؛ قال: هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا ؛ قال: هل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ فدلّ على أنّها للترتيب.

ثم أجاب عنها: بأنّ أمره بشيء بعد آخر لا يدلّ على الترتيب ؛ إذ ليس تصريح فيه[٢] ، إلى آخر ما نقلناه عن المدارك .

أقول: الأخبار السابقة أيضاً ليست بصريحة في نفيه حتى يستلزم الالتزام بالترتيب طرحها ، إلّا أنّ ارتكاب التأويل فيها بالحمل على ما لا ينافي الترتيب أبعد من حمل هذه الرواية على الاستحباب، كما لا يخفى.

وخبر علي بن جعفر ـالمروي عن كتابهـ عن أخيه موسى ـعليه السلامـ ، قال: سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه؟ قال: عليه عتق رقبة ، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، فإن لم يجد فإطعام ستين مسكيناً[٣].

---

(١) مدارك الأحكام ٦:٨٣.

(٢) حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ١٣:٢٢٠-٢٢١ ، وراجع: منتهى المطلب ٢:٥٧٤.

(٣) مسائل علي بن جعفر: ٤٧/١١٦ ، الوسائل : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٩.

وهذه الرواية صريحة في الترتيب ، وظاهرها الوجوب ، ولكن رفع اليد عن هذا الظاهر بالحمل على الاستحباب أهون من ارتكاب خلاف الظاهر في جميع الروايات السابقة: بحملها على الإجمال والإهمال غير المنافي لاعتبار الترتيب ، خصوصاً المستفيضة التي اقتصر فيها على الإطعام أو الصيام ؛ فإنّ حملها على إرادته في خصوص العاجز عمّا عداه مع ما فيها من إطلاق السؤال بعيد في الغاية.

هذا ، مع اعتضاد ظواهر تلك الأخبار بموافقة المشهور ومخالفة الجمهور.

وقد حمل في الحدائق خبر علي بن جعفر على التقية[1] ؛ وحملها على الاستحباب أشبه بالقواعد.

حجّة القول بالتفصيل بين الإفطار بالمحرّم والمحلّل: رواية عبد السلام ابن صالح الهروي ـ الموصوفة بالصحيحة في الروضة[2] وغيرها[3] ـ عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ ، قال: قلت له: يابن رسول الله قد روي عن آبائك في مَن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه ثلاث كفّارات، وروي عنهم أيضاً كفّارة واحدة ، فبأيّ الحديثين نأخذ؟ قال: بهما جميعاً ، متى جامع الرجل حراماً أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفّارات: عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً ، وقضاء ذلك اليوم ، وإن كان نكح حلالاً أو أفطر على حلال فعليه كفّارة واحدة وقضاء ذلك اليوم ، وإن كان ناسياً

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣: ٢٢٠.

(٢) الروضة البهية ٢: ١٢٠.

(٣) كتحرير الأحكام ٢: ١١٠.

فلا شيء عليه[١].

وقضية الجمع بينها وبين الأخبار المتقدّمة: تقييد تلك الأخبار بهذه الرواية.

وربما يؤيّده أيضاً: ما عن الصدوق في الفقيه، أنّه قال: وأمّا الخبر الذي روي في مَن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً أنّ عليه ثلاث كفّارات؛ فإنّي أُفتي به في مَن أفطر بجماع محرّم عليه أو بطعام محرّم عليه لوجود ذلك في روايات أبي الحسين الأسدي ـ رضي الله عنه ـ في ما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري[٢]. انتهى.

ومن الواضح أنّ العمري ـ رضي الله عنه ـ لا يُفتي بذلك من قِبَل نفسه، فالظاهر كونه مأخوذاً من صاحب الزمان ـ عجّل الله فرجه ـ، فالقول به لا يخلو عن قوّة وإن كان ارتكاب التقييد في المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان، المعتضدة بالشهرة بمثل هذه الرواية المسوقة لتوجيه الأخبار المختلفة التي ليس لها قوّة ظهور في إرادة الوجوب لا يخلو عن إشكال.

خصوصاً لو أُريد بالحرام ما يعمّ الحرام بالعرض، كالمغصوب ونحوه، كما صرّح به في الروضة، حيث قال في شرح عبارة الشهيد ـ رحمه الله ـ: لو أفطر على محرّم مطلقاً، فثلاث كفّارات: أصليّاً كان تحريمه، كالزنا والاستمناء وتناول مال الغير بغير إذنه وغبار ما لا يجوز تناوله ونخامة الرأس إذا صارت في الفم، أو عارضيّاً، كوطء الزوجة

(١) التهذيب ٤: ٢٠٩/٦٠٥، الاستبصار ٢: ٩٧/٣١٦، الفقيه ٣: ٢٣٨/١١٢٨، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٦٩ـ٢٧٠، وراجع: الفقيه ٢: ٧٣ـ٧٤/٣١٧.

في الحيض وأكل ماله النجس[1]. انتهى.

ولكنّه لا يخلو عن نظر؛ فإنّا إن قلنا بهذا التفصيل، فالمتجه تخصيص كفّارة الجمع بالجماع المحرّم بالذات أو الإفطار على حرام ذاتي بمعنى أكله وشربه، كما حكي[2] عن ظاهر الصدوق، لا الحرام بالعرض، كوطء أهله في حال الحيض أو أكل مال الغير بغير إذنه أو الاستمناء؛ لانصراف النصّ عن الحرام بالعرض، وعدم شموله للاستمناء؛ إذ لا يصدق عليه اسم النكاح حقيقةً، فضلاً عن انصرافه عنه، ولا يطلق عليه عرفاً أنّه أفطر على الاستمناء، خصوصاً مع جعل الإفطار على الحرام قسيماً للنكاح، فلا يراد منه في مثل هذا الإطلاق بحسب الظاهر إلّا الأكل والشرب.

وأمّا نخامة الرأس فلم تثبت حرمتها ما لم تخرج من الفم، بل ولا مفسديتها للصوم، كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

المسألة ﴿الرابعة: إذا أفطر زماناً نذر صومه على التعيين، كان عليه القضاء﴾.

في الجواهر قال: بلا خلاف ولا إشكال، نصّاً وفتوى[3].

وفي المدارك قال: أمّا وجوب القضاء: فمقطوع به في كلام الأصحاب.

ويدلّ عليه ما رواه الشيخ -في الصحيح- عن علي بن مهزيار أنّه كتب إلى أبي الحسن -عليه السلام-: ياسيدي رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو

(١) الروضة البهية ٢: ١٢٠.

(٢) الحاكي عنه هو الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم: ٥٨١.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٢٧١.

يوم جمعة أو أيام التشريق أو سفراً أو مرضاً ، هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه أو كيف يصنع ياسيدي؟ فكتب إليه: قد وضع الله الصيام في هذه الأيام كلّها ، ويصوم يوماً بدل يوم إن شاء الله[1].

ثم قال: ويمكن المناقشة في هذه الرواية من حيث المتن: باشتمالها على ما أجمع الأصحاب على خلافه من تحريم صوم يوم الجمعة ، فتضعف بذلك عن أن تكون حجّة[2].

أقول: الرواية بهذا المتن مروية عن التهذيب ، ولكن عن الكافي[3] نقلها بلا لفظ «أو يوم جمعة» فلا يتوجّه عليها المناقشة المزبورة ، مع أنّ وجود هذه الفقرة في الرواية لا يوهنها عن الحجية ؛ لوضوح أنّ وقوعها في كلام السائل :إمّا من باب سبق اللسان ، أو أُريد به جمعة معهودة لديهم عدم صحّة الصوم فيها ؛ لعوارض خارجية ، وإلّا فتعلّق النذر هو صوم يوم الجمعة[4] ؛ إذ الظاهر أنّ قوله: «من الجمعة» بيان لليوم الذي تعلّق به النذر.

وكيف كان ، فلا يتوجّه الإشكال من هذه الجهة ، ولكن الاستدلال بها للمدّعي موقوف على الالتزام بالقضاء في موردها ، وإلحاق ما نحن فيه به بتنقيح المناط ، فمن لا يقول بالقضاء في ما لو صادف يوم العيد ونحوه ـ كالمصنّف في الكتاب ، كما يأتي في كتاب النذر إن شاء

---

(١) التهذيب ٨: ٣٠٥/١١٣٥ ، الاستبصار ٢: ١٠١/٣٢٨ ، الوسائل: الباب ١٠ من أبواب النذر ، الحديث ١.

(٢) مدارك الأحكام ٦: ٨٥.

(٣) الكافي ٧: ٤٥٦/١٢.

(٤) هذا بناءً على نسخة الكافي لا التهذيب ؛ لأنّ فيه «يوماً من الجمعة». ويحتمل أن يراد من الجمعة: الأسبوع لا اليوم المعهود.

الله- يشكل عليه الاستدلال بهذه الرواية لما نحن فيه.

مع أنّ إلحاق العامد به قياس. ودعوى القطع بالمناط عهدته على مدّعيه.

والأولى الاستدلال له: بما عن الشيخ والكليني بإسنادهما عن علي بن مهزيار أنّه كتب إليه يسأله: ياسيدي رجل نذر أن يصوم يوماً بعينه، فوقع في ذلك اليوم على أهله، ما عليه من الكفّارة؟ فكتب -عليه السلام-:يصوم يوماً بدل يوم، وتحرير رقبة[1].

والمناقشة فيه: بالإضمار؛ بعد وضوح أنّ علي بن مهزيار لا يستفتي عن غير المعصوم، خصوصاً بهذه العبارة التي ليس احتمال إرادة غير المعصوم منه إلّا كاحتمال إرادته من سائر الكنى والألقاب التي يتعارف لديهم إطلاقها على الأئمّة -عليهم السلام-؛ ممّا لا ينبغي الالتفات إليه.

مع أنّه في الجواهر فسّره بالهادي -عليه السلام-[2].

وكذا الخدشة في سنده: بأنّ في طريقه محمد بن جعفر الرزّاز، وهو غير موثّق أيضاً؛ ممّا لا ينبغي الاعتناء به بعد اعتماد الكليني والشيخ عليه، واشتهار مضمونه بين الأصحاب من غير نقل خلاف فيه عن أحد.

ونحوه خبر القاسم بن الفضيل[3]، قال: كتبت إليه: ياسيدي رجل نذر أن يصوم يوماً لله، فوقع ذلك اليوم على أهله، ما عليه من

---

(١) التهذيب ٤:٢٨٦/٨٦٦، الاستبصار ٢:١٢٥/٤٠٧، الكافي ٧:٤٥٦/١٢، الوسائل، الباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام ١٦:٣٢٥.

(٣) في الاستبصار والوسائل: القاسم الصيقل. وفي التهذيب: عن الصيقل.

الكفّارة؟ فأجاب: يصوم يوماً بدل يوم، وتحرير رقبة مؤمنة[١].

وعن الشيخ بإسناده عن الحسين بن عبده[٢] أيضاً نحوه .

ونوقش فيه أيضاً: بالإضمار وجهالة القاسم.

وجوابه يظهر ممّا مرّ، مع اعتضادهما بالرواية الأُولى وغيرها ممّا دلّ على القضاء في ما لو فاته بسفر ونحوه، كما ستعرف إن شاء الله تعالى، فلا ينبغي الاستشكال فيه، كما أنّه لا ينبغي الارتياب في وجوب الكفّارة عليه بمخالفة النذر.

﴿و﴾ هل هي ﴿كفّارة كبرى﴾ أي: عتق رقبة مؤمنة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً ﴿مخيّرة﴾ كشهر رمضان، أو أنّها كفّارة يمين؟ قولان، نُسب[٤] أوّلهما إلى المشهور، بل عن الغنية والانتصار: دعوى الإجماع عليه[٥].

﴿وقيل: كفّارة يمين﴾ وحكي هذا القول عن الصدوق والمصنّف في النافع[٦]. واختاره بعض المتأخّرين كصاحب المدارك[٧] وغيره، بل

---

(١) التهذيب ٤:٢٨٦/٨٦٥، الاستبصار ٢:١٢٥/٤٠٦، الوسائل: الباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٣.

(٢) في المصدر: الحسين بن عبيد. أو: عبيدة.

(٣) التهذيب ٤:٣٣٠/١٠٢٩، الوسائل: الباب ٥٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢، والباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٢.

(٤) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٧١.

(٥) حكاه عنهما صاحب الرياض فيها ٢:٢٠٥، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية):٥١٠ والانتصار:٦٩.

(٦) حكاه عنهما العاملي في مدارك الأحكام ٦:٨٥، وراجع: الفقيه ٢:٢٣٢، والمختصر النافع:٢٠٨.

(٧) مدارك الأحكام ٦:٨٦.

في كتاب النذر من الكتاب نسب القول بكفّارة اليمين في مخالفة النذر مطلقاً من غير تفصيل بين نذر الصوم وغيره إلى الأشهر[١] مشعراً بميله إليه.

واستدلّ للمشهور: بخبر عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: سألته عمّن جعل لله أن لا يركب محرّماً سمّاه فركبه، قال: لا ـ ولا أعلمه إلّا قال ـ فليعتق رقبة أو ليصم شهرين متتابعين أو ليطعم ستين مسكيناً[٢] فيتمّ في ما عدا مورد النصّ بعدم القول بالفصل.

ومكاتبة علي بن مهزيار والقاسم بن الفضيل المتقدّمتين[٣]، اللتين ورد فيهما الأمر بعتق الرقبة.

حجّة القول بكفّارة اليمين: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: سألته عن الرجل يجعل عليه نذراً ولا يسمّيه، قال: إن سمّيت فهو ما سمّيت، وإن لم تسمّ فليس بشيء، فإن قلت: لله عليّ؛ فكفّارة يمين[٤].

وصحيح علي بن مهزيار، قال: كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي إنّي نذرت أن أصوم كلّ سبت وإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفّارة؟ فكتب وقرأته: لا تتركه إلّا من علّة، وليس عليك صوم في سفر ولا مرض إلّا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت فيه من

---

(١) شرائع الإسلام ٣: ١٩١-١٩٢.

(٢) التهذيب ٨: ١١٦٥/٣١٤، الاستبصار ٤: ١٨٨/٥٤، الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب الكفّارات، الحديث ٧.

(٣) تقدّمتا في صفحة ٤٨٥.

(٤) الفقيه ٣: ١٠٨٧/٢٣٠، الوسائل: الباب ٢ من أبواب كتاب النذر والعهد، الحديث ٥.

غير علّة ، فتصدّق بعدد كلّ يوم على سبعة مساكين ، نسأل الله التوفيق لما يحبّ ويرضى[١] بناءً على كون السبعة من سهو النسّاخ بإبدال العشرة بالسبعة.

كما يؤيّده: ما عن الصدوق في المقنع[٢] -الذي من شأنه التعبير بمتون الأخبار فيه- التعبير بمضمونه مبدّلاً للسبعة بالعشرة.

وخبر حفص بن غياث عن أبي عبد الله -عليه السلام- ، قال: سألته عن كفّارة النذر ، فقال: كفّارة النذر كفّارة اليمين[٣] وهو بإطلاقه كالصحيح الأول يعمّ نذر الصوم وغيره.

وربما يؤيّده أيضاً: أخبار أُخر واردة في مطلق النذر يأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى في محلّه.

وأُجيب[٤] عن استدلال المشهور ، أمّا عن المكاتبتين: فبأنّهما إنّما تضمّنتا الأمر بتحرير الرقبة ، وهو غير متعين إجماعاً ، فكما يحتمل التخيير بينه وبين نوعي الكبرى ، يحتمل التخيير بينه وبين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم ، كما تضمّنته صحيحة الحلبي.

وأمّا عن رواية عبد الملك: فبعد تسليم سندها: بإمكان حملها على الاستحباب ولو في خصوص موردها الذي يناسبه التغليظ في الكفّارة ، فلا تصلح معارضة للنصوص الدالّة على أنّ كفّارته كفّارة اليمين.

هذا ، مع أنّ إقحام قول السائل: ولا أعلمه إلّا قال ؛ ربما يوهن

---

(١) التهذيب ٤:٢٨٦/٨٦٧ ، الاستبصار ٢:١٢٥/٤٠٨ ، الوسائل : الباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب ، الحديث ٤.

(٢) حكاه عنه العاملي في مدارك الأحكام ٦:٨٦ ، وراجع: المقنع (الجوامع الفقهية):٣٤.

(٣) الكافي ٧:٤٥٧/١٣ ، الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب الكفّارات ، الحديث ٤.

(٤) المجيب هو العاملي في مدارك الأحكام ٦:٨٧.

دلالتها على المدّعى ؛ لإشعاره أو ظهوره في أنّه صدر من الإمام -عليه السلام- حين مخاطبته في مقام الجواب كلام وراء هذا الذي حفظه الراوي ، فلعلّ ذلك الكلام كان شرطاً آخر يترتّب عليه هذا الجزاء ، مثل قوله: إن أراد الفضل أو إن كان في شهر رمضان أو نحو ذلك.

ودعوى: أنّ المتبادر من مثل هذا التعبير إرادة المبالغة والتأكيد ، كقول القائل: لا أعلمه إلّا زيداً ، أو لا أعلمه إلّا قائلاً بهذا القول ، أو إلّا فاسقاً أو نحو ذلك ؛ لو سلّمت ففي غير المقام ، فإنّ سبق قوله: «لا» مع أنّه بظاهره لا يناسب المقام ممّا يؤيد كونه ملحوقاً بكلمة «لم يحفظها الراوي».

وفي الوسائل نقل في باب الكفّارات عن جماعة من الأصحاب أنّهم جمعوا بين هذه الأخبار: بأنّ المنذور إن كان صوماً ، وجب بالحنث كفّارة شهر رمضان ، وإلّا فكفّارة اليمين.

ثم قال: وهو حسن[1]. وفي كتاب الصوم أيضاً صرّح بوجاهته[2].

وأنت خبير بأنّه مجازفة محضة ؛ فإنّ عمدة ما يصح الاستدلال به للكفّارة الكبرى هي رواية عبدالملك بن عمرو ، التي موردها النذر على أن لا يركب محرّماً ، فالاستشهاد بهذا الخبر لصوم النذر إنّما يتمّ بضميمة عدم القول بالفصل بعد الالتزام به في مورده.

وأمّا ما ورد في خصوص الصوم ، فمنها: مكاتبة بندار ، التي رواها ابن مهزيار[3] ، وهي صريحة في خلافه.

---

(١) الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب الكفّارات ، ذيل الحديث ٨.

(٢) الوسائل : الباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب ، ذيل الحديث ٤.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٤٨٧.

وأمّا المكاتبات الأُخر التي ورد فيها الأمر بتحرير رقبة: فقد عرفت أنّه يجتمع مع كلّ من القولين، ولا ينافي شيئاً منها إن أُريد بها الوجوب التخييري أو الاستحباب باعتبار كونه أفضل الأفراد، وإن أُريد به الوجوب العيني فهو مخالف لكليهما، بل مخالف للإجماع، كما ادّعاه غير واحد.

نعم، حكي[1] عن بعض: القول في كفّارة النذر مطلقاً، لا في خصوص نذر الصوم بأنّها كفّارة الظهار.

وعليه يتّجه إبقاء الأمر بالعتق في المكاتبات على ظاهره من الوجوب العيني، ولكن هذا القول مع شذوذه ممّا لا دليل عليه، وهذه المكاتبات لا تفي بإثباتها.

مع أنّ مقتضى الجمع بينها وبين سائر الروايات الواردة في كفّارة النذر: حملها على الوجوب التخييري، كما هو واضح، فالقول بأنّ كفّارته كفّارة اليمين أشبه بالقواعد، إلّا أنّ مخالفته للمشهور وموافقته للجمهور على ما حكي عنهم قد تضعّف الاعتماد على الروايات الدالّة عليه.

﴿و﴾ من هنا قد يقوى في النظر القول ﴿الأوّل﴾ ولكن مع ذلك الأخير ﴿أظهر﴾ فإنّ طرح النصوص المستفيضة مع صحّة بعضها وصراحتها وسلامتها عن معارض مكافئ لأجل مخالفة المشهور، أو موافقة الجمهور على تقدير تحقّقها خلاف ما تقتضيه القواعد المقرّرة في محلّها، والله العالم.

المسألة ﴿الخامسة: الكذب على الله﴾ تعالى ﴿وعلى رسوله﴾

---

(١) الحاكي هو العلّامة الحلّي عن سلّار في المختلف: ٦٦٤، وراجع: المراسم: ١٨٧.

ـ صلّى الله عليه وآله ـ ﴿وعلى الأئمّة ـعليهم السلام ـ حرام على الصائم وغيره وإن تأكّد على[1] الصائم ، لكن لا يجب به قضاء ولا كفّارة﴾.

وقيل: تجبان به ؛ وقد تقدّم الكلام فيه مشروحاً ، وعرفت في ما تقدّم أنّ الأوّل أشبه[2] بالقواعد.

المسألة ﴿السادسة: الارتماس حرام على الأظهر﴾ عند المصنّف ـرحمه الله ـ ﴿ولا يجب به قضاء ولا كفّارة﴾.

﴿وقيل: تجبان به﴾.

وقيل: يجب القضاء خاصة.

وقيل: هو مكروه ؛ وقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً ﴿و﴾ عرفت في ما تقدّم أنّ الأخير لا ﴿الأوّل أشبه﴾ بالقواعد ، فراجع[3].

المسألة ﴿السابعة: لا بأس بالحقنة بالجامد على الأصح ، ويحرم بالمائع ، ويجب به القضاء على الأظهر﴾ كما عرفته في ما مرّ.

المسألة ﴿الثامنة: مَن أجنب ونام ناوياً للغسل، ثم انتبه ثم نام كذلك، ثم انتبه ونام ثالثة ناوياً حتى طلع الفجر ، لزمته الكفّارة على قول مشهور﴾ بل عن الخلاف والغنية والوسيلة وجامع المقاصد: دعوى الإجماع عليه[4].

﴿وفيه تردّد﴾ ينشأ من الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة، ومن عدم حجّية نقل الإجماع وانتفاء دليل آخر صالح لإثباته ، كما عرفته

---

(١) في الشرائع: «في» بدل «على».

(٢) في الشرائع بعد قوله: ولا كفّارة: على الأشبه.

(٣) راجع ص٩٤ـ٩٥ من هذا الكتاب.

(٤) حكاه عنها صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٧٥ ، وراجع: الخلاف ٢:٢٢٢ ، المسألة ٨٧ ، والغنية (الجوامع الفقهية):٥٠٩ ، والوسيلة:١٤٢ ، وجامع المقاصد ٣:٧٠.

مشروحاً في ما سبق، فالقول بعدمها -كما ذهب إليه بعض المتأخّرين[١]، وفاقاً لما حكي[٢] عن المصنّف في المعتبر والعلّامة في المنتهى- أشبه، والله العالم.

المسألة ﴿التاسعة: يجب القضاء﴾ خاصة ﴿في الصوم الواجب المتعيّن بتسعة أشياء﴾.

في المدارك نقل عن المصنّف -رحمه الله- في المعتبر أنّه قال: إنّما اشترطنا الوجوب والتعيين؛ لأنّ ما ليس بمتعيّن وإن فسد صومه فليس الإتيان ببدله قضاءً؛ لأنّ القضاء اسم لفعل مثل المقضي بعد خروج وقته، وإلّا فكلّ صوم صادفه أحد ما نذكره، فإنّه يفسد، فإن كان واجباً غير متعيّن أتى بالبدل، ولا يسمى قضاءً، وإن كان متعيّناً فالبدل قضاء.

ثم قال: وهو جيّد؛ وقد ذكر المصنّف -رحمه الله- وغيره أنّ مَن أخّر صيام الثلاثة الأيام من الشهر، استحبّ له قضاؤها، وعلى هذا يستحب قضاؤها إذا صادفها أحد هذه الأمور التسعة[٣]. انتهى.

وهو جيّد، ولكن لا يرد به النقض على المدّعى؛ لأنّ قضاءه ليس بواجب.

الأوّل: ﴿فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة﴾ عليها ثم ظهر سبق طلوعه، فيجب عليه حينئذ القضاء دون الكفّارة.

وأمّا نفس فعله قبل المراعاة ما لم يتبيّن الفجر فسائغ؛ لموافقته

---

(١) هو العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٩٠.

(٢) الحاكي هو العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٩٠، وراجع: المعتبر ٢: ٦٧٥، ومنتهى المطلب ٢: ٥٧٤.

(٣) مدارك الأحكام ٦: ٩١، وراجع: المعتبر ٢: ٦٧٥.

للأصل غير المتوقّف جريانه في الشبهات الموضوعية على الفحص، كما تقرّر في محلّه.

ولا منافاة بينه وبين وجوب القضاء عند انكشاف سبق الطلوع كسائر الشبهات الموضوعيّة التي يباح له الفعل في مرحلة الظاهر.

وربما يستدلّ له أيضاً: بظاهر الآية[1].

وخبر إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام-: آكل في شهر رمضان بالليل حتى أشكّ؟ قال: كُلْ حتى لا تشكّ[2].

وعن الصدوق مُرسلاً، قال: سأل رجل عن الصادق -عليه السلام-، فقال: آكل في شهر رمضان وأنا أشكّ في الفجر؟ فقال: كُلْ حتى لا تشكّ[3].

وعن العياشي في تفسيره عن سعد عن أصحابه عنهم -عليهم السلام-، في رجل تسحّر وهو يشكّ في الفجر، قال: لا بأس «كُلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»[4] وأرى أن يستظهر في رمضان ويتسحّر قبل ذلك[5]. وغير ذلك من الروايات الدالّة على جواز تناول المفطر ما لم يتبيّن الفجر، فليتأمّل.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٧.

(٢) التهذيب ٤: ٣١٨/ ٩٦٩، الوسائل: الباب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) الفقيه ٢: ٨٧/ ٣٩٠، الوسائل: الباب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢.

(٤) البقرة: ٢: ١٨٧.

(٥) تفسير العياشي ١: ٨٣/ ١٩٨ وفيه: عن بعض أصحابه عنهما. الوسائل: الباب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤. وفيه: عن اصحابه عنهما عليهما السلام.

وحكي[١] عن الشيخ في الخلاف أنّه لم يجوّز فعل المفطر مع الشكّ.

واستدلّ له: بقاعدة المقدّمية.

وفيه: بعد الغضّ عن مخالفتها لظاهر الآية والروايات، أنّ استصحاب بقاء الليل حاكم على قاعدة الاحتياط. مع انّه إن تمّت القاعدة، فلا فرق بين الشكّ والظنّ الذي لم يدلّ دليل على اعتباره، كما لا يخفى على المتأمّل.

وأمّا وجوب القضاء: فيدلّ عليه، مضافاً إلى الأصل المقرّر في صيام شهر رمضان من كونه فرع فوات الصوم الذي هو عبارة عن الإمساك في مجموع النهار: جملة من الروايات:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أنّه سئل عن رجل تسحّر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبيّن، قال: يتمّ صومه ذلك ثم ليقضه، فإن تسحّر في غير شهر رمضان بعد الفجر أفطر[٢] الحديث.

وموثّقة سماعة، قال: سألته عن رجل أكل أو شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان، فقال: إن كان قام فنظر فلم ير الفجر فأكل ثم عاد فرأى الفجر فليتمّ صومه ولا إعادة عليه، وإن كان قام فأكل وشرب ثم نظر إلى الفجر فرأى أنّه قد طلع الفجر فليتمّ صومه ويقضي يوماً آخر لأنّه بدأ بالأكل قبل النظر فعليه الإعادة[٣].

---

(١) الحاكي عنه صاحب الرياض فيها ١:٣١٢، وراجع: الخلاف ٢:١٧٤، المسألة ١٤.

(٢) الكافي ٤:٩٦/١، التهذيب ٤:٢٦٩/٨١١، الاستبصار ٢:١١٦/٣٧٨، الوسائل: الباب ٤٤ و٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) التهذيب ٤:٢٦٩/٨١١، الاستبصار ٢:١١٦/٣٧٨، الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣.

ورواية علي بن أبي حمزة عن أبي إبراهيم -عليه السلام- ، قال : سألته عن رجل شرب بعدما طلع الفجر وهو لا يعلم في شهر رمضان ، قال : يصوم يومه ذلك ، ويقضي يوماً آخر ، وإن كان قضاءً لرمضان في شوّال أو غيره فشرب بعد ما طلع الفجر فليفطر يومه ذلك ويقضي[1].

إلى غير ذلك من الأخبار الآتية في المسائل الآتية.

وأمّا نفي الكفّارة: فللأصل.

ثمّ إنّ ظاهر المتن -كصريح المدارك[2] وغيره[3] ، بل المعروف بين الأصحاب كما في الجواهر[4] ، بل عن الرياض[5]: بلا خلاف أجده- أنّه لا قضاء على العاجز عن المراعاة كالمحبوس ونحوه ؛ للأصل ، واختصاص الروايات المتضمّنة لوجوب القضاء بحكم التبادر وغيره بالقادر على المراعاة ، فيبقى ما عداه على حكم الأصل.

وفيه: ما أشرنا إليه من تفريع القضاء على فوات الصوم في وقته ، ولذا لا يظنّ بأحد أن يلتزم ببطلان صومه ، وعدم وجوب القضاء عليه ، بل صرّح بعض[6] بالإجماع على الملازمة بين البطلان والقضاء.

وأمّا بطلان الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر: فهو على وفق القاعدة ؛ لانتفاء حقيقة الصوم واقعاً ، ولذا صرّح غير واحد بفساد الصوم بتناول المفطر بعد الفجر في غير شهر رمضان ولو مع المراعاة ،

---

(١) الكافي ٤:٩٧/٦ ، الوسائل :الباب ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٢) مدارك الأحكام ٦:٩٢.

(٣) كالحدائق الناضرة ١٣:٩٣-٩٤.

(٤) جواهر الكلام ١٦:٢٧٦.

(٥) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٧٦ ، وراجع: رياض المسائل ١:٣١١.

(٦) الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم:٥٧٥.

فلا يجوز رفع اليد عمّا يقتضيه هذا الأصل ، إلّا أن يدلّ دليل شرعي تعبّدي على مضيّ عمله ، كما في الناسي والمراعي للفجر في شهر رمضان ، وهو منتفٍ في المقام.

مع أنّ دعوى اختصاص النصوص الدالّة على القضاء قابلة للمنع ، بل رواية علي بن حمزة ظاهرة في الإطلاق ، فالقول بوجوب القضاء عليه مع أنّه أحوط لا يخلو عن قوة.

﴿ و﴾ الثاني: ﴿ الإفطار إخلاداً إلى مَن أخبره أنّ الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالعاً ﴾ بلا خلاف فيه في الجملة على الظاهر ، بل عن الغنية :الإجماع عليه[1] ؛ لأصالة عدم الكفّارة ،وثبوت القضاء بالتقريب الذي عرفته آنفاً.

ويدلّ عليه ، مضافاً إلى ذلك وإلى إطلاق بعض الأخبار المتقدّمة: خصوص خبر معاوية بن عمّار ، قال: قلت لأبي عبد الله -عليه السلام- : آمر الجارية أن تنظر أطلع الفجر أم لا ، فتقول: لم يطلع بعدُ ؛ فآكل ثم أنظر فأجده قد كان طلع حين نظرَتْ ، قال: تتمّ يومك ثم تقضيه ،أما إنّك لو كنت أنت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه[2].

وظاهره كظاهر الموثّقة: سقوط القضاء مع مراعاته بنفسه.

واحتمال إرادة «أنّك لو كنت نظرت» لم يكن يصدر منك الخطأ حتى تقع في كلفة القضاء ،وكذا في الموثّقة احتمال أنّه لم يكن يشتبه عليه الفجر مع المراعاة خلاف ظاهر الخبرين ، خصوصاً بعد وقوع السؤال في

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٧٧ ، وراجع: الغنية (الجوامع الفقهية):٥٠٩.

(٢) الكافي ٤:٩٧/٣ ، الفقيه ٢:٨٣/٣٦٨ ، التهذيب ٤:٢٦٩/٨١٣ ، الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

الموثّقة عن الأكل والشرب بعدما طلع الفجر ، مع أنّه بحسب الظاهر ممّا لا خلاف فيه ، بل عن صريح الانتصار وظاهر المنتهى وغيره: دعوى الإجماع عليه[١].

وقضية إطلاق النصّ والفتوى: سقوط القضاء مع المراعاة التي يباح معها الأكل والشرب ، أي المراعاة التي لم يتبيّن له بها الفجر ، سواء جزم ببقاء الليل أو ظنّ به أو تردّد فيه أو ظنّ بخلافه بعد أن رخّصه الشارع في الأكل حتى لا يشكّ ، كما وقع التصريح به في بعض الأخبار المتقدّمة ، بل الموثّقة المزبورة -بملاحظة التعليل الواقع في ذيلها- كادت تكون صريحةً في ذلك.

فما في الجواهر من الاستشكال فيه مع الشك أو الظنّ بالطلوع -حيث قال بعد أن اعترف بظهور النصّ والفتوى في ذلك ، ما لفظه: ويشكل ذلك بإطلاق ما دلّ على القضاء بتناول المفطر وبأنّه أولى بذلك من الظانّ ببقاء الليل بإخبار الجارية والاستصحاب ، ومن هنا مال إليه في الروض ، وهو أحوط إن لم يكن أقوى[٢]. انتهى ،كأنّه في غير محلّه ؛ لحكومة النصّ الخاصّ على إطلاق أدلّة القضاء ، وإلّا لسرى الإشكال إلى صورة الظنّ أو الجزم ببقاء الليل أيضاً ، وليس فرض حصول الشك فرضاً نادراً حتى يمكن دعوى انصراف النصّ عنه ، بل هو الغالب في الموارد التي يتبيّن الخلاف.

نعم ،لا يبعد أن يدّعى أنّ الغالب ترك الأكل مع الشكّ أو الظنّ

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٧٧ ، وراجع: الانتصار: ٦٥-٦٦ ، ومنتهى المطلب ٢:٥٧٨.

(٢) جواهر الكلام ١٦:٢٧٧-٢٧٨.

بالفجر احتياطاً ، وهذا إن سلّم فليس موجباً لانصراف النصّ عنه ، وعدم استفادة حكمه منه على تقدير تركه لهذا الاحتياط ، مع كون المورد من أشيع موارده.

وليس المدار في هذا الحكم على الظنّ حتى يدّعى أولويته من الظنّ الحاصل من إخبار الجارية أو الاستصحاب ، بل لنفس المراعاة من حيث هي دخل في هذا الحكم ، كما يومئ إليه التعليل الواقع في ذيل الموثّقة ، ولا أقلّ من احتماله المانع عن المقايسة المزبورة.

ومن هنا قد يقوى في النظر عدم الفرق في ثبوت القضاء لدى الاعتماد على قول الغير: بأنّ الفجر لم يطلع ؛ بين كون ذلك الغير فاسقاً أو عادلاً ، بل عدولاً ، خلافاً لما عن المحقّق والشهيد الثانيين وغيرهما[1] ، فأسقطوا القضاء بالعدلين ؛ لكونهما حجّةً شرعية ، بل عن غيرهما[2] الاكتفاء بالعدل الواحد بناءً على حجّية قوله في الموضوعات.

وهو ضعيف ؛ إذ ليس المدار في سقوطه على كون التناول بحجّة شرعية ، وإلّا لكفى الأصل ، كما عرفت ، بل على مباشرة المراعاة ، فبدونها يبقى تحت إطلاق ما دلّ على القضاء ممّا عرفت.

وحجّية قول العدلين أو العدل لا تنافي ثبوت القضاء عند انكشاف الخطأ ، كما في الإخبار برؤية الهلال ونحوها من الموضوعات الخارجية.

﴿و﴾ الثالث: ﴿ترك العمل بقول المخبر بطلوعه﴾ أي الفجر ﴿والإفطار لظنّه كذبه﴾ للسخرية ونحوها بلا خلاف فيه على الظاهر ،

---

(١) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٩٣ وصاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٧٨ ، وراجع: جامع المقاصد ٣: ٦٦ ، ومسالك الأفهام ١: ٧٠.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦: ٢٧٨.

بل عن غير واحد: دعوى الإجماع عليه.

ويظهر وجهه ممّا مرّ.

ويدلّ أيضاً على ثبوت القضاء: رواية عيص بن القاسم عن الصادق -عليه السلام-، قال: سألت أبا عبدالله -عليه السلام- عن رجل خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحّرون في بيت، فنظر إلى الفجر فناداهم فكفّ بعضهم وظنّ بعضهم أنّه يسخر فأكل، فقال: يتمّ صومه ويقضي[١].

وقضية إطلاق المتن وغيره: عدم الفرق في نفي الكفّارة بين تعدّد المخبر واتّحاده وعدالته [وفسقه][٢]، خلافاً للمحكي عن جماعة[٣]، فاستقربوا الكفّارة بإخبار العدلين، بل بإخبار العدل الواحد، بناءً على حجّيته في الإخبار بدخول الوقت؛ لعدم جواز التعويل على الأصل حينئذ، وصيرورته بحكم العامد.

وفيه: ما عرفت في ما سبق من أنّ المدار في ثبوت الكفّارة على تعمّد الإفطار.

وعدم جواز فعله شرعاً لا يجعله مندرجاً في موضوع قوله -عليه السلام-: مَن أفطر متعمّداً[٤] إلى آخره.

نعم، لو احتمل طلوع الفجر والتفت تفصيلاً إلى حجّية قول المخبر،

---

(١) الكافي ٤: ٣/٩٧، الفقيه ٢: ٣٦٧/٨٣، التهذيب ٤: ٨١٤/٢٧٠، الوسائل: الباب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) حكاه عنهم صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٧٨.

(٤) التهذيب ٤: ٦٠٠/٢٠٧، الاستبصار ٢: ٣١١/٩٦، الوسائل: الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١.

وأنّه يثبت به الفجر شرعاً ، ولا يجوز معه الاعتناء باحتمال السخرية أو تعمّد الكذب ونحوه وأقدم مع ذلك على الأكل ، اندرج بحسب الظاهر في موضوع الحكم ، ولكن هذا الفرض خارج عن موضوع كلماتهم ؛ لأنّ كلامهم في من هو عازم على الصوم ، ولكنه يأكل ولا يعتني بقول المخبر ، بناءً منه على أنّ الفجر لا يثبت بقوله ، وإلّا لا يتأتى منه العزم على الصوم ، فلا يتفاوت الحال حينئذ في عدم صدق تعمّد الإفطار بين كون هذا البناء صحيحاً ، كما لو كان المخبر فاسقاً ، أو فاسداً ، كما لو كان عدلاً ، أو عدلين ، بناءً على حجّية قول العدل أو العدلين في المقام.

نعم ، على تقدير الحجية لا يتوقّف ثبوت القضاء على تبيّن وقوع الأكل بعد الفجر ، بل يكفي فيه عدم ثبوت خلافه ، كما لا يخفى.

هذا كلّه في ما لو لم يباشر بنفسه المراعاة ، وأمّا مع مباشرته للمراعاة وعدم تبيّن الفجر عنده فلا شبهة في جواز فعله وإن كان المخبر عدلاً أو عدولاً ، فضلاً عن لزوم الكفّارة عليه ؛ لأنّ حجّية خبر العدلين أو العدل الواحد على تقدير تسليمه في مثل المقام إنّما هو إذا لم يتبيّن مستنده.

وأمّا مع تبيّنه وعدم حصول الإذعان به ـ كما في الفرض ـ فلا ، فإنّه من قبيل تقليد أحد المجتهدَيْن للآخر الذي يخطّئه في اجتهاده.

وربما يشهد لذلك أيضاً ، مضافاً إلى ذلك : موثّقة سماعة ، قال : سألته عن رجلين قاما فنظرا إلى الفجر ، فقال أحدهما : هو ذا ؛ وقال الآخر : ما أرى شيئاً ، قال : فليأكل الذي لم يتبيّن له الفجر وقد حرم على الذي زعم أنّه رأى الفجر ، إنّ الله عزّوجلّ يقول : « كُلُوا واشربوا

حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»[١][٢].

بل قضية إطلاق موثّقة سماعة، المتقدّمة[٣] النافية للقضاء عمّن بدأ بالنظر قبل الأكل، المعتضد بمفهوم العلّة الواقعة في ذيلها، كإطلاق فتاوى الأصحاب: نفي القضاء أيضاً في مثل الفرض، فالأظهر صحّة الصوم وسقوط القضاء مع المراعاة مطلقاً.

ولكن الظاهر اختصاص هذا الحكم بشهر رمضان؛ لمخالفته للأصل وإطلاق الروايات الدالّة على فساد الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر، واختصاص ما دلّ على الصحّة مع المراعاة -وهو موثّقة سماعة وصحيحة معاوية بن عمّار، المتقدّمتين[٤]- بصوم شهر رمضان.

أمّا الموثّقة: فواضح؛ لوقوع التصريح في السؤال بوقوعه في شهر رمضان.

وأمّا الصحيحة: فإنّه وإن لم يقع فيها التصريح بذلك، ولكن يفهم ذلك ممّا فيها من الأمر بإتمامه والقضاء، كما لا يخفى.

فما في المدارك -بعد أن ذكر أنّ مقتضى رواية الحلبي: فساد الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر مطلقاً، وحكى عن العلّامة وغيره التصريح بهذا الإطلاق- من قوله: وينبغي تقييده بغير الواجب المعيّن، أمّا المعيّن فالأظهر مساواته لصوم رمضان في الحكم[٥]. انتهى، لا يخلو

---

(١) البقرة ٢: ١٨٧.

(٢) الكافي ٤: ٩٧/٧ وفيه: «لم يستبن» بدل «لم يتبيّن»، التهذيب ٤: ٣١٧-٣١٨/٩٦٧، الوسائل: الباب ٤٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٣) تقدّمت في صفحة ٤٩٤.

(٤) تقدّمتا في صفحة ٤٩٤ و٤٩٦.

(٥) مدارك الأحكام ٦: ٩٣.

عن نظر ؛ لأنّه تقييد بلا دليل.

﴿وكذا﴾ يجب القضاء خاصة ﴿بالإفطار تقليداً﴾ لمن أخبر ﴿أنّ الليل دخل ثم تبيّن فساد الخبر﴾ وإن جاز له التقليد لعمى وشبهه ، أو كان المخبر عدلاً أو عدلين وقلنا بحجيّة قوله ، فضلاً عمّا لو لم يكن كذلك ؛ إذ لا منافاة بين جواز التقليد وثبوت القضاء عند انكشاف الخطأ ، كما تقدّمت الإشارة إليه آنفاً.

وقد ظهر في ما مرّ: وجه وجوب القضاء ونفي الكفّارة في مثل الفرض ، فلا نطيل بالإعادة.

فما عن جملة من الأصحاب[1] من نفي القضاء على تقدير جواز التقليد وإرساله إرسال المسلّمات محلّ نظر ، إلّا أن يكون مجمعاً عليه ، وهو غير معلوم ، بل مقتضى إطلاق المتن وغيره: خلافه ، بل قد يتّجه الالتزام بثبوته على تقدير عدم جواز التقليد ما لم يتبيّن مصادفته للّيل ، فلا يتوقّف حينئذ على تبيّن فساد الخبر ؛ لحصول الإفطار في الوقت الذي يجب عليه ترتيب أثر بقاء اليوم بحكم الأصل.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ تنجّز التكليف بالقضاء فرع إحراز فوات الواجب في وقته ؛ لأنّه بأمر جديد ، ومتفرّع على الفوت ، فما لم يحرز موضوعه لا يتنجّز التكليف به ، والأصل لا ينهض بإثباته ، كما تقدّم تحقيقه في مسألة الجلد المشكوك ذكاته في آخر كتاب الطهارة[2].

ولكن يتوجّه عليه ما مرّ مراراً من أنّ القضاء وإن قلنا: إنّه بأمر جديد ، ولكن الأمر الجديد حيثما ورد يكشف عن عدم اختصاص

---

(١) راجع: جواهر الكلام ١٦: ٢٨٢.

(٢) راجع: كتاب الطهارة: ٦٥٣ـ٦٥٤ (الطبعة الحجرية).

مطلوبية ما تعلّق به الأمر الأول بخصوص وقته بحيث تفوت بفواته ، بل هو باقٍ بصفة المطلوبية حتى يخرج المكلّف عن عهدته ، فحينئذ لا يتوقّف تنجّز التكليف بالقضاء على إحراز فوت الواجب ، بل يكفي فيه عدم إحراز حصوله في ذلك الوقت ، إلّا أن يكون هناك أصل حاكم كأصالة الصحّة أو قاعدة الشك بعد الفراغ أو بعد خروج الوقت ونحوه ، وهو مفقود في الفرض ، أو يقال: بأنّ التكليف بالقضاء تعلّق في عناوين أدلّته بإيجاد المفطرات في نهار رمضان ، فإذا أحرز موضوعه بالأصل ، يترتّب عليه حكمه ، وهو سببية الأكل فيه للقضاء ، كسائر الموضوعات الخارجية التي جعل الشارع لها أحكاماً شرعية ، تكليفيةً كانت أو وضعيةً ، كما في ما نحن فيه الذي هو نظير سببية إتلاف مال الغير للضمان الذي يحرز موضوعه بالاستصحاب ، فليتأمّل.

وقد يقال في صورة عدم جواز التقليد بوجوب الكفّارة أيضاً: إمّا بدعوى صدق الإفطار متعمّداً بعد فرض كونه مكلّفاً في مرحلة الظاهر بترتيب أثر اليوم شرعاً ، أو بدعوى ترتّبها على مطلق الإفطار غير السائغ شرعاً.

وقد أشرنا في الفرع السابق إلى عدم خلوّ كلٍّ من الدعويين من النظر ، بل المنع.

نعم، لا يبعد صدقه مع التفاته تفصيلاً إلى تكليفه وإقدامه على الأكل بلا مبالاة بمصادفته لليوم ، ولكن هذا بحسب الظاهر خارج عن مفروض كلماتهم ، كما أشرنا إليه في الفرع السابق.

﴿و﴾ الخامس: ﴿الإفطار للظلمة الموهمة دخول الليل﴾ أي الموقعة له في الغلط والاشتباه ما لم يظنّ معها بدخول الليل ، فإنّه يوجب القضاء دون الكفّارة.

وقد أُشكل على كثير من المتأخّرين تصوّر موضوع هذا الحكم ؛ نظراً إلى أنّ المراد بالوهم إن كان معناه المصطلح ـ وهو ما يقابل الشك والظن ـ يشكل الالتزام بنفي الكفّارة بعد قضاء العرف وضرورة العقل بعدم جواز الإفطار بمجرّد احتمال انقضاء اليوم احتمالاً موهوماً في مقابل الاستصحاب وقاعدة الشغل التي هي من الفطريات في مثل المقام ، الموجبة لاندراجه في موضوع متعمّد الإفطار بحكم العرف وشهادة العقل ؛ إذ الجزم بحصول الإفطار غير معتبر في صدق اسم العمد ، كما مرّت الإشارة إليه مراراً.

وإن أُريد من الوهم الظن ـ كما هو أحد إطلاقاته ـ ومن غلبة الظن في عبارة المصنّف ـ رحمه الله ـ ونحوها الظن القويّ لا مطلقه ، يشكل الالتزام بهذا التفصيل ؛ إذ لا يساعد عليه دليل ، كما ستعرف.

وحكي[1] عن الشهيد في بعض تحقيقاته أنّه فرّق بين الوهم والظنّ: بأنّ المراد من الوهم: ترجيح أحد الطرفين لا لأمارة شرعية ، ومن الظن: الترجيح لأمارة شرعية.

وقد تعجّب منه غير واحد ممّن تأخّر عنه ، فإنّه مع غرابته غير مستقيم ؛ لأنّ الظن المجوّز للإفطار ، الموجب لسقوط القضاء معه لا يفرّق فيه بين أسبابه ، بل مورد سقوط القضاء مع حصول الظنّ هو الذي سمّاه الشهيد وهماً.

والذي ينبغي أن يقال في تحقيق المقام: إنّ تناول المفطر عند عروض ظلمة وشبهها من الأسباب الموهمة دخول الليل يتصوّر على أنحاء:

---

(١) الحاكي عنه هو العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٩٨ ، وراجع الروضة في شرح اللمعة ٢: ٩٦.

فإنّه ربما يكون حال تناول المفطر ملتفتاً إلى حالته تفصيلاً ، ويجد نفسه شاكّاً أو ظانّاً بدخول الليل أو بعدمه ، ومع ذلك يقدم على الإفطار ، ولا مجال للارتياب في فساد صومه في مثل الفرض على تقدير أن يرى نفسه شاكّاً أو ظانّاً ببقاء اليوم ، بل ولا في وجوب الكفّارة عليه.

ولكن هذا الفرض بحسب الظاهر خارج عن موضوع كلماتهم ؛ فإنّ محلّ الكلام في من لم يرتدع عن عزمه على صوم اليوم ، ولكن تناول المفطر بانياً على انقضاء اليوم وحصول وقت الإفطار ، وهذا ينافي الظنّ ببقاء اليوم أو التردّد فيه.

نعم ، يمكن أن يجتمع مع الظنّ بدخول الليل تنزيلاً له منزلة العلم ، كسائر الموارد التي يعوّل عليه العقلاء في مقاصدهم ، وهذا بخلاف صورة التردّد أو الظنّ بالخلاف ، كما لا يخفى على المتأمّل.

ولكن هذا مع الالتفات التفصيلي إلى حالته ، وأمّا بدونه فقد يجتمع تناول المفطر في زمان لا يعتقد بكونه ليلاً لا اعتقاداً جزمياً ولا ظنياً مع بنائه على الخروج عن عهدة التكليف بالصوم بما صدر منه: إمّا غفلة عن احتمال الخلاف ، كما لو سمع الأذان ، أو رأى ظلمة وشبهها ، فارتسم في متخيّلته دخول الليل ولم يخطر بذهنه خلافه حتى يتردّد فيه أو يرجّح أحد طرفيه أو يذعن به إذعاناً تصديقاً ، ومثله لا يسمّى شاكّاً ولا ظانّاً ولا معتقداً بالليل ، بل يطلق عليه في العرف اسم التوهّم والتخيّل ، نظير ما قد يتخيّل الإنسان أُموراً لا واقعية لها إلى أن يستغرق في الفكر ويذهل عن كونها أُموراً وهمية ، فيرتّب عليها أثر الوجود ، ثم يلتفت إلى حالته فيراها غير متأصّلة ، فهذا النحو من الجزم الناشئ من الوهم ليس من سنخ العلم والاعتقاد ، ولعلّه ملحق بالسهو لدى العرف حكماً إن لم يكن مندرجاً في موضوعه.

وقد لا يحصل له الغفلة عن احتمال الخلاف بحيث يلحق بالساهي ، ولكن لا يعتني به من باب المسامحة والتمحّلات العرفية الباعثة لهم على ترتيب أثر الصحة على الأمور التي لا يعلمون بصحتها ، بل ربما يعلمون إجمالاً بفسادها ، وقد نبّهنا في كتاب الصلاة على عدم المضادّة بينه وبين قصد الصوم المسقط للتكليف المعلوم لديهم أنّه من طلوع الفجر إلى الغروب ، فإنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه ، ونحن نشاهد أنّ كثيراً من أهل السواد يصلّون ويصومون ويأتون بسائر العبادات الواجبة والمستحبّة بقصد القربة والخروج عن عهدة التكليف بها ، ولا يراعون شرائطها وأجزاءها حقّ رعايتها ، بل يتسامحون فيها كمال المسامحة ، ويعترفون بتقصيرهم فيها ، وجهلهم بأحكامها ، بل ربما يذعنون بنقصها ، وعدم كونها على ما ينبغي ، ومع ذلك يتسامحون فيها تنزيلاً لها على مقاصدهم العرفية القابلة للمسامحة.

أمّا القسم الأول الذي قد أشرنا إلى كونه ملحقاً بالسهو: فلا شبهة في عدم كونه موجباً للكفّارة ، بل قد يتأمّل في سببيته للقضاء أيضاً ؛ لما أشرنا إليه من إمكان دعوى كونه من أقسام السهو الذي لا خلاف نصّاً وفتوىً في عدم كونه موجباً للقضاء ، أو دعوى اشتراط العمد في المفطرية ، وهو بهذا العنوان لم يصدر عمداً.

ولكن لا يخلو كلٌّ من الدعويين عن النظر.

أمّا الأُولى: فلانصراف ما دلّ على حكم السهو عنه لو سلّم اندراجه فيه موضوعاً.

وأمّا الثانية: فلما مرّ في تفسير العمد المعتبر في المفطرية من أنّ المراد به ما يقابل السهو والنسيان ، لا العمد من حيث مبطليته للصوم ، فإلحاقه بالجازم بدخول الليل الذي حصل له الجزم بلا تحرٍّ ، الذي

ستعرف أنّ الأشبه فيه وجوب القضاء لو لم نقل بأنّه أيضاً من أقسامه ، إلّا أنّه جَزَمه جزم غير مستقر لا يخلو عن قوة.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما كان مبنيّاً على المسامحة ، كما هو الغالب في موارده ، المنصرف إليه إطلاق المتن ونحوه ، فلا شبهة في فساد صومه.

وأمّا الكفّارة: فالأشبه عدمها بناءً على ما قوّيناه من اختصاصها بمن أفطر متعمّداً ، فإنّه لم يتعمّد بفعله الإفطار في نهار رمضان حتى يطلق عليه هذا العنوان ، وإلّا لم يجتمع مع عزمه على الصوم ، والمفروض خلافه. وابتناؤه على المسامحة إنّما يصحّح العقاب عليه ؛ لا اندراجه تحت هذا العنوان عرفاً.

نعم ،لو بنينا على ترتّب الكفّارة على مطلق الإفطار غير السائغ شرعاً ، اتّجه الالتزام بها في المقام لو لم ينعقد الإجماع على خلافه ، ولكنك عرفت ـ في ما سبق ـ ضعف المبنى.

هذا كلّه في ما إذا لم يحصل له بواسطة الظلمة ونحوها الظنّ بدخول الليل.

﴿ و ﴾ أمّا ﴿ لو غلب على ظنّه ﴾ وكان في السماء علّة من غيم أو عجّة[1] ونحوها ، كما هو منصرف كلماتهم في هذا المقام ، حيث إنّ الغالب أنّ الظلمة الموهمة لا تكون إلّا عن علّة سماوية مانعة عن تحصيل العلم بالغروب ، فلا خلاف بين علمائنا ظاهراً ـ كما ادّعاه في المدارك[2] ـ في أنّه يجوز له الإفطار تعويلاً على ظنّه ، كما أنّه يجوز الدخول في الصلاة حيثما عرفته في مبحث المواقيت[3].

(١) مصطلح دارج ، أراد: العَجاجة وهو الغبار ، وقيل: هو من الغبار ماثوّرته الريح. لسان العرب ٢: ٣١٩.

(٢) مدارك الأحكام ٦: ٩٥.

(٣) راجع: كتاب الصلاة (الطبعة الحجرية): ٧١.

ولكنهم اختلفوا في أنّه لو انكشف الخلاف، هل يجب عليه قضاء الصوم كإعادة الصلاة لو وقع جميعها قبل الوقت؟ على قولين: حكي[١] أوّلها -أي وجوب قضائه- عن المفيد وأبي الصلاح والمصنّف في المعتبر، بل ربّما نسب[٢] إلى المشهور، ونسب القول بنفي القضاء إلى الشذوذ[٣].

واستدلّ له: بأنّه تناول ما ينافي الصوم عمداً، فلزمه القضاء.

وما رواه الشيخ عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبي بصير وسماعة عن أبي عبد الله -عليه السلام-، في قوم صاموا شهر رمضان، فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس فرأوا أنّه الليل، فأفطر بعضهم، فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم، إنّ الله عزّوجلّ يقول: «ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل»[٤] فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه لأنّه أكل متعمّداً[٥].

وحكي[٦] عن الشيخ في جملة من كتبه وابن بابويه في «مَن لا يحضره الفقيه» وجمع من الأصحاب منهم المصنّف -رحمه الله- في الكتاب أنّه ﴿لم يفطر﴾ أي: لم يفسد صومه، فلا يجب عليه قضاؤه؛ للمعتبرة المستفيضة الدالّة عليه.

---

(١) الحاكي هو العاملي في مدارك الأحكام ٦:٩٥، وراجع: المقنعة:٣٥٨، والكافي في الفقه:١٨٣، والمعتبر:٦٧٨.

(٢) الناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم: ٥٩٢ و٥٩٣.

(٣) راجع: جواهر الكلام ١٦:٢٨٦.

(٤) البقرة ٢:١٨٧.

(٥) التهذيب ٤:٢٧٠/٨١٥، الاستبصار ٢:١١٥/٣٧٧، الوسائل: الباب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٦) الحاكي عنهم هو العاملي في مدارك الأحكام ٦:٩٥، وراجع: النهاية:١٥٥، والتهذيب ٤:٢٧٠، والاستبصار ٢:١١٦، والفقيه ٢:٧٥ ذيل الحديث ٣٢٨.

كصحيحة زرارة عن أبي جعفر -عليه السلام- في حديث ، قال لرجل ظنّ أنّ الشمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلك ، فقال: ليس عليه قضاء(١).

وصحيحته الأخرى ، قال: قال أبوجعفر -عليه السلام-: وقت المغرب إذا غاب القرص ، فإن رأيته بعد ذلك وقد صلّيت أعدت الصلاة ، ومضى صومك ، وتكفّ عن الطعام إن كنت قد أصبت منه شيئاً(٢).

قوله -عليه السلام-: «إذاغاب القرص» أي بزعمك ، وإلّا امتنع الرؤية بعده ، كما لا يخفى.

واحتمال أن يكون المراد بمضيّ الصوم فساده،بعيد في الغاية.

وخبر أبي الصباح الكناني ، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- ، عن رجل صام ثم ظنّ أنّ الشمس قد غابت وكان في السماء علّة فأفطر ، ثم إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب ، فقال: قد تمّ صومه ولا يقضيه(٣).

ورواية الشحّام عن أبي عبدالله -عليه السلام- ، في رجل صائم ظنّ أنّ الليل قد كان وأنّ الشمس قد غابت ، وكان في السماء سحاب فأفطر ، ثم إنّ السحاب انجلى ، فإذا الشمس لم تغب ، فقال: تمّ صومه

---

(١) التهذيب ٤:٣١٨/٩٦٨ ، الوسائل : الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٢) الفقيه ٢:٧٥/٣٢٧ ، التهذيب ٤:٢٧١/٨١٨ ، الاستبصار ٢:١١٥/٣٧٦ ، الوسائل : الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٣) التهذيب ٤:٢٧٠/٨١٦ ، الاستبصار ٢:١١٥/٣٧٤ ، الوسائل : الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

ولا يقضيه[١].

وأُجيب عن دليل القائلين بوجوب القضاء: أمّا عن أنّه تناول المفطر فعليه القضاء: فبأنّ القواعد العامة لا تصلح معارضةً للنصوص الخاصّة المخصّصة للعمومات المنافية لها.

وعن موثّقة سماعة: بالقدح في سندها، وقبولها للحمل على التقية؛ لموافقتها لمذهب العامّة؛ وللاستحباب.

أقول: أمّا حملها على الاستحباب مع ما فيها من التعليل والاستشهاد بالآية ففي غاية البُعْد.

وأمّا القدح في سندها فلا ينبغي الالتفات إليه،بناءً على ما حقّقناه في محلّه.

نعم،هي قاصرة عن مكافئة المستفيضة النافية للقضاء، خصوصاً مع موافقتها للعامّة، فحملها على التقيّة لا يخلو عن وجه وإن كان قد يستشكل فيه بموافقتها للشهرة بين الأصحاب، كما ادّعاه غير واحد، وهي مقدّمة على سائر المرجّحات، كما تقرّر في محلّه، ولذا تردّد في المسألة بعضٌ،وجَعَل القضاء أحوط.

وقد يقال في توجيه الموثّقة: بأنّ المراد بقوله: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم الإمساك في بقية النهار؛ دفعاً لتوهّم بطلان الصوم بذلك، وجواز تناول المفطر بعده عمداً، كما يؤيّده الاستشهاد بقوله تعالى: «ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل» فقوله ـعليه السلامـ «فمن أكل قبل أن يدخل الليل» معناه أنّه أكل بعد أن انكشف له الخطأ، كما يؤيّده تعليل

---

(١) التهذيب ٤:٢٧١/٨١٧، الاستبصار ٢:١١٥/٣٧٥، الوسائل : الباب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

القضاء: بأنّه أكل متعمّداً ؛ إذ المتبادر من قوله: «أكل متعمّداً» كونه بعنوان حصوله في اليوم عمديّاً ، لا من حيث هو أكل ، وإلّا لتحقّق الأكل عمداً بهذا المعنى في ناسي الصوم أيضاً ، فلا يناسبه التعليل.

وفيه: أنّ هذا التأويل وإن لم يكن بعيداً بالنظر إلى ألفاظ الرواية ، ولكنه بعيد عمّا يتفاهم منه عرفاً ؛ إذ المتبادر منه ليس إلّا ما فهمه القائلون بوجوب القضاء ، فلا يحسن إرادة مثل هذا المعنى من مثل هذه الرواية إلّا على سبيل التورية من باب التقية ، كإرادة المعنى الحقيقي من مثل قولك: يدي خالية ؛ في جواب من سألك أن تعطيه شيئاً من الدراهم والدنانير.

فعلى هذا لا داعي لحمل قوله -عليه السلام-: «فمن آكل» إلى آخره ، على إرادته في خصوص المورد ، بل معناه العام تفريعاً على الآية مشيراً إلى اعتبار العمدية في المفطرية.

والانصاف: أنّ إرادة التورية من هذه الرواية غير بعيدة عن مساقها ؛ فإنّ هذا النحو من التعليلات القابلة للتأويل مشعر بصدورها عن علّة.

وربما جُمع أيضاً بين الأخبار: بحمل الموثّقة على الظنّ الضعيف ، والروايات النافية للقضاء على الظنّ القوي.

وفيه: أنّه لا شاهد له.

وفي الجواهر حمل الموثّقة على صورة الجهل بأنّ في السماء علّةً ، وزعمه أنّ السحاب الذي غشيهم هو الليل ، أي: سواده ، وسائر الروايات على صورة العلم بذلك[1].

وهو أيضاً لا يخلو عن نظر.

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢٨٤.

فالأولى ردّ علم الموثّقة إلى أهلها ، أو حملها على التقية ، فالقول بعدم وجوب القضاء هو الأظهر ، ولا اختصاص له بما إذا علم بأنّ في السماء علّةً ، بل المدار على : إن أذعن بدخول الليل إذعاناً يبيح له تناول المفطر ، ولكن مع الفحص والتحرّي لا بدونه ، كما لو كان في بيت مظلم فحصل له الجزم بدخول الليل بواسطة الساعة ونحوها ، أو إخبار مَن يعتقد بقوله ، ثم انكشف خطأه ؛ فإنّ هذا خارج عن منصرف النصوص والفتاوى ، فيرجع في حكمه إلى القاعدة ، وهي : فساد صومه بتناول المفطر ما لم يدلّ دليل تعبّدي على خلافه.

وأمّا إذا تفحّص ونظر إلى السماء ، فزعم دخول الليل وأفطر ثم تبيّن خطأه ، اندرج في موضوعها ، ولكن لا يتّفق حصول هذا الفرض في الخارج ، إلّا أن يكون في السماء علّة موجبة له من سحاب أو غبار أو دخان أو عجّة ونحوها ، ولكنه لايجب علمه بذلك ، بل قد يشتبه عليه الحال ، فيراها ظلمة الليل ، فلو أفطر والحال هذه ، لم يجب عليه القضاء ؛ لإطلاق الروايات المزبورة ، خصوصاً صحيحة زرارة الثانية التي ليس فيها إشعار باختصاصه بوجود العلّة في السماء ، فضلاً عن العلم بها ، ولكن قد أشرنا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى ما لو باشر بنفسه التحرّي والفحص ووقع في الخطأ لا بدونه.

فتلخّص ممّا ذكر : أنّ مَن تناول المفطر لدى الظلمة الموهمة وشبهها : إمّا أن يكون حال التناول جازماً بدخول الليل ومتحرّياً ، فلا قضاء عليه ولا كفّارة ، وبدون التحرّي فعليه القضاء خاصة.

وكذلك مَن سبق إلى الإفطار لأجل الملازمة المغروسة في ذهنه قبل أن يتصوّرها تفصيلاً ، ويذعن بها أو يتردّد فيها.

أو لا يكون بجازم ، فبإقدامه على الإفطار حينئذ : إمّا لعدم مبالاته

بوقوع الأكل في اليوم وفساد صومه على تقدير عدم دخول الليل ، فعليه القضاء والكفّارة ، وإمّا لبنائه على انقضاء اليوم وحصول وقت الإفطار؛ تعويلاً على الأمارة الموهمة إمّا تسامحاً أو بزعم حجّيتها ، فعليه القضاء خاصة ، بل لا قضاء أيضاً لو كان متحرّياً ، وحصل له الظنّ بدخول الليل ، وكان في السماء علّة كالقطع به مع التحرّي ، والله العالم.

﴿ و ﴾ السادس: ﴿ تعمّد القيء ﴾ فإنّه يوجب القضاء خاصّة ، كما ذهب إليه الشيخ وأكثر الأصحاب على ما نسب إليهم في المدارك[1].

وفي الجواهر: على المشهور شهرة عظيمة ، بل إجماع من المتأخّرين ، بل في الخلاف وظاهر الغنية والمحكي من المنتهى: الإجماع عليه[2].

وقال ابن إدريس: إنّه محرّم ، ولا يجب به قضاء ولا كفّارة[3].

وحكي[4] عن السيد المرتضى ـ رحمه الله ـ أنّه حكى عن بعض علمائنا قولاً بأنّه موجب للقضاء والكفّارة ، وعن بعضهم أنّه ينقص الصوم ولا يبطله. ثم قال: وهو الأشبه.

والأصحّ الأوّل.

لنا على وجوب القضاء: أخبار مستفيضة:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: إذا تقيّأ

---

(١) مدارك الأحكام ٦:٩٨ ، وراجع: النهاية:١٥٥ ، والمبسوط ١:٢٧٢.

(٢) جواهر الكلام ١٦:٢٨٧ ، وراجع: الخلاف ٢:١٧٨ ، المسألة ١٩ ، والغنية (الجوامع الفقهية):٥٠٩ ، ومنتهى المطلب ٢:٥٧٩.

(٣) السرائر ١:٣٧٨.

(٤) الحاكي عنه هو العاملي في مدارك الأحكام ٦:٩٨ ، وراجع: جُمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٥٤.

الصائم ، فعليه قضاء ذلك اليوم ، وإن ذرعه[١] من غير أن يتقيّأ فليتمّ صومه[٢].

وصحيحته الأُخرى أيضاً عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال : إذا تقيّأ الصائم فقد أفطر ، وإن ذرعه من غير أن يتقيّأ فليتمّ صومه[٣].

وموثّقة سماعة ، المروية عن التهذيب ، قال : سألته عن القيء في شهر رمضان ، فقال : إن كان شيء يبدره فلا بأس ، وإن كان شيء يُكره نفسه عليه فقد أفطر وعليه القضاء[٤].

وعن الصدوق[٥] بإسناده عن سماعة بن مهران نحوه ، إلّا أنّه قال : سأل أبا عبد الله عليه السلام.

وخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، عن أبيه ـ عليه السلام ـ أنّه قال : من تقيّأ متعمّداً وهو صائم فقد أفطر ، وعليه الإعادة ، وإن شاء الله عذّبه وإن شاء غفر له ، وقال : من تقيّأ وهو صائم فعليه القضاء[٦].

ومرسلة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ،

---

(١) أي: سبقه وغلبه في الخروج. النهاية لابن الأثير ٢ : ١٥٨.

(٢) الكافي ٤ : ١٠٨ / ٢ ، الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٣) الكافي ٤ : ١٠٨ / ١ ، التهذيب ٤ : ٢٦٤ / ٧٩١ ، الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

(٤) التهذيب ٤ : ٣٢٢ / ٩٩١ ، الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥.

(٥) الفقيه ٢ : ٦٩ / ٢٩١ ، الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ذيل الحديث ٥.

(٦) التهذيب ٤ : ٢٦٤ / ٧٩٢ ، الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٦.

قال: من تقيّأ متعمّداً وهو صائم قضى يوماً مكانه[1].

وخبر علي بن جعفر ـ المروي عن كتابه ـ عن أخيه ـ عليه السلام ـ، قال: سألته عن الرجل يستاك وهو صائم فيقيء ما عليه؟ قال: إن كان تقيّأ متعمّداً فعليه قضاؤه، وإن لم يكن تعمّد ذلك فليس عليه شيء[2].

ولا يعارضها خبر عبدالله بن ميمون عن أبي عبدالله عن أبيه ـ عليهما السلام ـ، قال: ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء والاحتلام والحجامة[3] لوجوب حمله على ما لو ذرعه القيء بشهادة غيره من الأخبار المزبورة، فالقول بعدم وجوب القضاء كما اختاره السيد في عبارته المحكية عنه بعد أن نسبه إلى بعضهم؛ ضعيف.

وأضعف منه: ما حكي[4] عن ابن إدريس من القول بحرمته تعبّداً؛ لانتفاء ما يدلّ عليه؛ إذ الأخبار المزبورة إنّما تدلّ على فساد الصوم ووجوب القضاء عليه، لا حرمته تعبّداً، كما هو واضح.

ويتلوهما في الضعف: القول بوجوب الكفّارة أيضاً؛ لمخالفته للأصل.

مضافاً إلى عدم نقل الخلاف فيه عمّا عدا البعض الذي أرسل عنه السيد في عبارته المحكية عنه، وإشعار بعض الأخبار المتقدمة وعدم

---

(١) التهذيب ٤: ٢٦٤/٧٩٣، الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ١١٧/٥٥، الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٠.

(٣) التهذيب ٤: ٢٦٠/٧٧٥، الاستبصار ٢: ٩٠/٢٨٨، الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٨.

(٤) الحاكي عنه هو العاملي في مدارك الأحكام ٦: ٩٨، وراجع: السرائر ١: ٣٧٨.

التعرّض في شيء منها للكفّارة بعدمها.

وإطلاق اسم الإفطار عليه في بعض الأخبار المتقدّمة لو سلّم كونه حقيقياً ، لا يجعله مندرجاً في موضوع قوله: مَن أفطر متعمّداً فعليه كذا بعد انصراف هذا الإطلاق عرفاً إلى الأكل والشرب لو لم نقل بكونه حقيقةً فيهما ، كما أوضحناه في الاحتقان.

والمراد بلفظ «الإفطار» في مثل هذه الموارد هو مطلق الإفساد ، لا التشبيه بالأكل والشرب حتى يدّعى أنّ مقتضى إطلاق التشبيه مساواتها في الحكم لا في خصوص القضاء.

مع إمكان أن يقال: إنّه على تقدير إرادة التشبيه ينصرف إلى خصوص القضاء ، لأنّه هو الوجه الظاهري الذي ينصرف إليه التشبيه.

﴿ولو ذرعه﴾ القيء وسبقه قهراً ﴿لم يفطر﴾ كما يدلّ عليه جميع الروايات المزبورة منطوقاً ومفهوماً.

ويشهد له أيضاً خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في الذي يذرعه القيء وهو صائم ، قال: يتمّ صومه ولا يقضي[1].

وفي حديث الزهري ـ المروي عن الكافي ـ عن علي بن الحسين ـ عليهما السلام ـ وأمّا صوم الإباحة فمن أكل أو شرب ناسياً أو قاء من غير تعمّد ، فقد أباح الله له ذلك وأجزأ عنه صومه[2].

مضافاً إلى الأصل والصحيح[3] الحاصر لما يضرّ الصائم في ما عداه.

---

(١) الكافي ٤:١٠٨/٣ ، الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٢) الكافي ٤:٨٣ـ٨٦/١ ، الفقيه ٢:٤٦ـ٤٨/٢٠٨ ، التهذيب ٤:٢٩٤ـ٢٩٦/٨٩٥ ، الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢.

(٣) التهذيب ٤:١٨٩/٥٣٥ و٢٠٢/٥٨٤ ، الاستبصار ٢:٨٠/٢٤٤ ، الفقيه ٢:٦٧/٢٧٦ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

مع أنّه لا خلاف فيه على الظاهر، عدا أنّه حكي[١] عن ابن الجنيد أنّه أوجب القضاء به إذا كان من محرّم؛ ولعلّه مبنيّ على إلحاقه بالعامد لكونه مأموراً بقيئه.

وفيه: أنّ هذا إن صلح وجهاً فهو لعدم البطلان بعمده على تقدير حصول تناوله سهواً بحيث لا يخلّ بصومه أو وقوعه في الليل، ولم نقل بمانعيّته عن انعقاد الصوم، لا لكون سبق القيء قهراً من حيث هو ملحقاً بعمده، كما لا يخفى على المتأمّل.

﴿و﴾ السابع ممّا يوجب القضاء خاصّة: ﴿الحقنة بالمائع﴾ كما عرفته في ما سبق.

﴿و﴾ الثامن: ﴿دخول الماء الحلق للتبرّد دون التمضمض به للطهارة﴾ يعني مَن أدخل فمه الماء فدخل حلقه -أي: جوفه- بغير اختياره، فإن كان متبرّداً فعليه القضاء، وإن كان للمضمضة به للطهارة فلا شيء عليه، على ما صرّح به في المتن وغيره، بل عن المنتهى: أنّ هذا قول علمائنا[٢].

وحكي[٣] عن طائفة من الأصحاب اختصاص حكم المضمضة للطهارة بما إذا كانت لصلاة فريضة دون غيرها، واختاره غير واحد من المتأخّرين.

والأصل في المسألة أخبار مستفيضة:

منها: ما عن الشيخ -في الموثّق- عن سماعة في حديث، قال: سألته

---

(١) حكاه عنه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة: ٢٢٢.

(٢) حكاه العاملي في مدارك الأحكام ٦: ١٠٠، وراجع: منتهى المطلب ٢: ٥٧٩.

(٣) كما في الحدائق الناضرة ١٣: ٨٧.

عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه ، قال : عليه قضاؤه ، وإن كان في وضوء فلا بأس به[١].

وعن الصدوق بإسناده عن سماعة بن مهران نحوه[٢] ، إلّا أنّه قال : سأل أبا عبدالله ، الحديث.

وخبر الريّان بن الصلت عن يونس ، قال : الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء ، وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه ، وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه ، فعليه الإعادة ، والأفضل للصائم أن لا يتمضمض[٣].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله ـعليه السلامـ ، في الصائم يتوضّأ للصلاة فيدخل الماء حلقه ، قال : إن كان وضوؤه لصلاة فريضة فليس عليه شيء ، وإن كان وضوؤه لصلاة نافلة ، فعليه القضاء[٤].

وموثّقة عمّار ، قال : سألت أبا عبدالله ـعليه السلامـ عن رجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم ، قال : ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد ذلك ،قلت : فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء ؛ قال : ليس عليه شيء ،قلت : فإن تمضمض الثالثة ؛ قال : فقال : قد أساء

---

(١) التهذيب ٤:٣٢٢/٩٩١ ، الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤.

(٢) الفقيه ٢:٦٩/٢٩٠ ، الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ذيل الحديث ٤.

(٣) الكافي ٤:١٠٧/٤ ، التهذيب ٤:٢٠٥/٥٩٣ ، الاستبصار ٢:٩٤/٣٠٤ ، الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣.

(٤) التهذيب ٤:٣٢٤/٩٩٩ ، الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ذيل الحديث ١.

ليس عليه شيء ولا قضاء[1].

وهذه الروايات بظاهرها مختلفة المفاد.

وأمّا موثّقة سماعة: فهي بظاهرها مع قطع النظر عمّا يقتضيه الجمع بينها وبين ما عداها ظاهرة الانطباق على ما نُسب[2] إلى المشهور.

ولكن لا يبعد أن يكون قوله ـ عليه السلام ـ: «في وضوء» جارياً مجرى التمثيل، بأن يكون المراد به مطلق ما كان لحاجة شرعية أو عرفية بحيث يعمّ ما قصد به التداوي، أو إزالة الدم من فمه ونحوهما في مقابل ما ليس كذلك.

كما أنّه يحتمل أن يكون المقصود به التمثيل للطهارة بحيث يتناول الغسل، لا مطلق الحاجة، أو يكون المراد خصوصه لا المثال.

وعلى أيّ تقدير، فإن قلنا بظهور الشرطيّة في إرادة التعليق والانتفاء عند الانتفاء، فمفهومها أنّ ما ليس كذلك موجب للقضاء مطلقاً، فالمضمضة لا لحاجة من غير عطش هو القدر المتيقّن الذي يفهم حكمه منه على أيّ تقدير.

وأمّا إن قلنا بأنّ الشرطيّة في مثل هذه الموارد المسبوقة بحكم موهمة للعموم بمنزلة الاستدراك، وليس لها ظهور في إرادة الانتفاء عند الانتفاء ـ كما هو مقتضى الإنصاف ـ فلا تدلّ الرواية إلّا على حكم المضمضة من العطش والمضمضة للوضوء.

نعم، يستفاد منها حكم المضمضة للغسل أيضاً بعدم القول بالفصل

---

(١) التهذيب ٤: ٣٢٣/٩٩٦، الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

(٢) الناسب هو الشيخ الأنصاري في كتاب الصوم: ٥٩٤.

مع غلبة الظنّ بإرادة التمثيل للطهارة من الوضوء لا خصوصه.

وأمّا المضمضة للتداوي ونحوه أو عبثاً لا للتبرّد، فلا يمكن استفادة حكمها منها؛ لخروجها عن موضوعها، ولا يصح إلحاقها بالمضمضة من العطش؛ لكونه قياساً مع الفارق؛ لإمكان أن يكون للعطش مدخلية في سببيتها للقضاء، حيث إنّ له تأثيراً في اقتضاء الطبع أن يسبق إليه الماء، فيكون أشبه بالعمد ممّا كان للتداوي ونحوه.

فالوجه حينئذ في ما عدا المضمضة من العطش نفي القضاء مطلقاً ولو كانت عبثاً، فضلاً عمّا لو كانت للتداوي، كما ستسمع اختياره من المصنّف في الفرع الآتي؛ لاشتراط العمد في مفطرية الأكل والشرب، وهو غير حاصل في الفرض.

ويؤيّده أيضاً، بل يدلّ عليه: إطلاق قوله ـعليه السلام ـ: «ليس عليه شيء» من غير استفصال في جواب السؤال عن أنّ الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء في موثّقة عمّار المتقدّمة[1].

ودعوى: انصراف هذه الموثّقة إلى إرادة المضمضة للطهارة؛ لمعهودية التثليث فيها، فتعريف الثانية والثالثة في كلام السائل قرينة مرشدة إلى إرادتها، مدفوعة؛ بعد تسليم كون معهوديتها على وجه توجب صرف اللام في لفظ الثانية والثالثة إلى إرادة العهد دون الجنس: بأنّ هذا لا يقدح في الاستدلال بإطلاق الجواب عمّا سأله أوّلاً؛ إذ ليس في سؤاله الأوّل إشعار بإرادة خصوص المضمضة للطهارة، وقد أجابه ـعليه السلام ـ: بأنّه لا شيء عليه من غير استفصال، فدلالة سؤاله ثانياً أو ثالثاً على أنّ مورد السؤال هي المضمضة للطهارة لا يقتضي قصر

---

(١) تقدّمت في صفحة ٥١٨.

الجواب الواقع قبله على خصوص مورده ؛ إذ لو كان لخصوصيتها مدخلية في الحكم ، لكان مقتضاها الاستفصال عنه قبل الجواب.

واحتمال كونها معهودةً لديهم في السؤال الأوّل أيضاً مدفوع بالأصل ، وإلّا لمنع ذلك عن الاستدلال بالإطلاق ولو لم يكن يصدر منه سؤاله الثاني والثالث أيضاً ، كما لا يخفى.

وأمّا صحيحة الحلبي: فهي صريحة في نفي القضاء في المضمضة لخصوص صلاة الفريضة ، وثبوته في الوضوء للنافلة ، فيفهم منه ثبوته في المضمضة عبثاً ونحوه بالأولى.

ويؤيّده أيضاً: خبر يونس ؛ فإنّه كاد أن يكون صريحاً في ثبوته في المضمضة لغير الطهارة مطلقاً ، بل ظاهره اختصاص نفي القضاء بالمضمضة للفريضة في وقتها دون ما عداها حتى المقضية والنافلة ، فضلاً عن المضمضة لغير الطهارة.

ولكن هذه الرواية لضعف سندها واحتمال كونها كلام يونس لا يصلح إلّا للتأييد لما تضمّنته صحيحة الحلبي.

فعمدة ما يصحّ الاستناد إليه للقول باختصاص نفي القضاء بالمضمضة لصلاة الفريضة ـ كما قال به أو مال إليه غير واحد من المتأخّرين ـ هي: هذه الصحيحة ، ولا يصلح لمعارضتها شيء ممّا ذكر من الأصل ، والإطلاق ، وقاعدة ترك الاستفصال ؛ لوجوب رفع اليد عن جميع ذلك بالنصّ على ثبوته في وضوء النافلة.

ولكن استفاضة نقل الإجماع على نفي القضاء في المضمضة للطهارة مطلقاً ، وشذوذ القول بالتفصيل بين الوضوء للفريضة والنافلة ، وإمكان ارتكاب التأويل في الصحيحة: بحمل القضاء على الاستحباب، أشكل الاعتماد على ظاهرها في مقابل ما عرفت ، إلّا أنّ رفع اليد عن هذا

الظاهر من غير معارض مكافئ ما لم يتحقّق إعراض المشهور عنها أشكل، فالقول بثبوت القضاء في وضوء النافلة إن لم يكن أقوى فلا ريب في أنّه أحوط.

ولكن التعدّي إلى غيره، كالمضمضة عبثاً أو للتداوي ونحوه موقوف على دعوى الأولويّة وتنقيح المناط ونحوه، وهي بالنسبة إلى العبث ونحوه غير بعيدة، وفي ما كان للتداوي قابلة للمنع، والله العالم.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من وجوب القضاء بدخول الماء إلى الجوف لا عن عمد بالمضمضة للتبرّد وغيره إنّما هو في ما لو سبق الماء إلى جوفه قهراً، وأمّا لو وصل إليه سهواً بأن وضع الماء في فيه للمضمضة أو لغرض آخر ولو عبثاً ثمّ نسي صومه، أو وجود الماء في فيه فابتلعه، فلا شيء عليه؛ لعموم ما دلّ على عدم مفطريّة ما صدر سهواً، وانصراف النصوص المتقدّمة الدالّة على القضاء عنه.

فما عن ظاهر المعتبر أو صريحه من ثبوت القضاء في السهو أيضاً[1]؛ ضعيف.

ونظيره في الضعف: ما عن غير واحد من إلحاق الاستنشاق بالمضمضة في الحكم المزبور؛ إذ لا دليل عليه عدا القياس الذي لا نقول به.

واعلم أنّ المعروف من مذهب الأصحاب: جواز المضمضة للصائم مطلقاً، سواء كانت في الطهارة أو في غيرها ولو للتبرّد أو عبثاً، خلافاً لظاهر كلام الشيخ في محكي الاستبصار، حيث إنّه بعد أن روي خبر زيد الشحّام عن أبي عبد الله -عليه السلام- في صائم يتمضمض، قال:

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٩٠، وراجع: المعتبر ٢: ٦٦٣.

لا يبلع ريقه حتى يزق ثلاث مرات،قال ما لفظه:

قال محمد بن الحسن: هذا الخبر مختصّ بالمضمضة إذا كانت لأجل الصلاة ، فأمّا للتبرّد ، فإنّه لا يجوز على حال.

يدلّ على ذلك : ما رواه محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الريّان بن الصلت عن يونس ، قال: الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء ، وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه ، فلا شيء عليه ، والأفضل للصائم أن لا يتمضمض[1]. انتهى.

هكذا نقل كلام الشيخ في نسخة المدارك الموجودة عندي.

ولعلّها مشتملة على السقط ؛ فإنّه روى في الوسائل هذه الرواية عن محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الريّان بن الصلت عن يونس ، ثم ساق الحديث كما نقلناه سابقاً.

ثم قال: محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله[2].

فالظاهر أنّ استدلال الشيخ بهذه الرواية ليس بما في ذيلها من أنّ الأفضل للصائم أن لا يتمضمض كما توهّم ؛ فإنّه على خلاف مطلوبه أدلّ ، بل بالفقرة الساقطة من العبارة المزبورة ، وهو: وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة،بناءً منه على ما يظهر من كلمات غير واحد منهم من دعوى الملازمة بين الرخصة في المضمضة وعدم سببية ما وصل إلى الجوف منها قهراً للإفساد ، وإلّا لكان مقتضى وجوب الصوم إيجاب الكفّ عنه بترك مقدّمته الاختيارية ، وهي: المضمضة.

(١) مدارك الأحكام ٦:١٠١ ، وراجع: الاستبصار ٢:٩٤ ، الحديث ٣٠٣ وذيله ، والحديث ٣٠٤.

(٢) الوسائل :الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣ وذيله.

وفيه: منع الملازمة ، بعد أنّ الفعل ـ أي الوصول إلى الجوف ـ لا يخرج عادة بهذه المقدّمة عن اختياره ، بل غاية ما يلزم[1] الرخصة في المضمضة قبح المؤاخذة على ما يترتّب عليها قهراً ، لا عدم بطلان الصوم بوصول الماء إلى الجوف قهراً من باب الاتّفاق.

وكيف كان ، فالاستدلال بالرواية المزبورة لمدّعاه ضعيف دلالةً وسنداً ، فالقول بالحُرمة مع شذوذه ممّا لا دليل عليه.

وأضعف منه ما حكي[2] عنه في التهذيب من القول بأنّه لو تمضمض لغير الصلاة فدخل حلقه ، فعليه الكفّارة والقضاء ؛ إذ لا مقتضى للكفّارة حتى في نحو التبرّد الذي أوجبنا القضاء فيه ؛ لاشتراطها بحصول الشرب عمداً ، كما عرفته في ما سبق ، وهو منتفٍ في الفرض.

وأمّا خبر المروزي ، قال: سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم أو استنشق متعمّداً أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار ، فعليه صوم شهرين متتابعين ، فإنّ ذلك له فطر مثل الأكل والشرب والنكاح[3] فلا يصلح أن يكون مستنداً له ؛ فإنّه لا يقول بظاهره من الإطلاق ، وباب التأويل واسع ، فكما يحتمل أن يكون المراد به ما لو تمضمض واستنشق متعمّداً فوصل الماء إلى جوفه قهراً ، كذلك يحتمل أن يكون المراد به ما إذا أوصل الماء إلى جوفه بالمضمضة والاستنشاق متعمّداً ، بل حمله على إرادة هذا المعنى أوفق بما يقتضيه الجمع بينه وبين غيره ممّا

---

(١) في النسخة الخطية والطبعة الحجرية: يلزمه. والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الحاكي عنه هو صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٩٢.

(٣) التهذيب ٤: ٢١٤ / ٦٢١ ، الاستبصار ٢: ٩٤ / ٣٠٥ ، الوسائل ، الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١.

دلّ على شرطيّة العمد في سببيّة الشرب للكفّارة ، بل أنسب بإقحام لفظ «متعمّداً» في البين ؛ فإنّه لو أُريد به تقييد نفس المضمضة والاستنشاق من حيث هما بالعمد ، لكان ذكره مستدركاً ؛ إذ المتبادر من قوله : «إذا تمضمض واستنشق» ليس إلّا صورة العمد. ولو أُريد به ما يقابل ناسي الصوم ، لكان الأنسب ذكره بعد «أو كنس بيتاً» لاشتراك الجميع في ذلك ، فإقحامه في البين مشعر بإرادته بالنسبة إلى وصوله إلى الجوف الذي هو سبب للبطلان ، حيث إنّ سببيّة المضمضة والاستنشاق له ليست قهريّةً حتى تكون عمديتها كافيةً في اتّصاف الوصول إلى الجوف بالعمد ، بخلاف كنس البيت ونحوه.

هذا كلّه ، مضافاً إلى ضعف الرواية وعدم صلاحيتها في حدّ ذاتها لإثبات مثل هذا الحكم ، كما عرفته في محلّه.

﴿و﴾ التاسع ممّا يوجب القضاء خاصّة : ﴿معاودة الجنب النوم ثانياً حتى يطلع الفجر ناوياً للغسل﴾ بل وكذا ثالثاً فما زاد على الأظهر ، كما تقدّم تحقيقه ، وشرح حال ما لو استمرّ نومته الأُولى ، وأنّها لا توجب قضاءً ولا كفّارةً في ما مرّ ، فلا نطيل بالإعادة.

﴿ومَن نظر إلى مَن يحرم عليه نظرها بشهوة فأمنى ، قيل : إنّ عليه القضاء. وقيل : لا يجب. و﴾ هذا ﴿هو الأشبه ، وكذا لو كانت محلّلةً لم يجب﴾ كما تقدّم شرح ذلك كلّه في ما سبق.

وأشرنا في ما تقدّم إلى أنّ هذا في ما إذا لم يكن الإمناء مقصوداً له بالنظر ، أو كان يعرفه من عادته ، وإلّا اندرج في موضوع الاستمناء والجنابة العمدية الموجبة للقضاء والكفّارة ، بل لا يبعد الالتزام بهما مع الاعتياد وإن لم يكن على وجه يجزم بسببيته له حتى يندرج في الجنابة العمدية بدعوى استفادته من الأخبار الواردة في الملاعبة ونحوها ببعض

التقريبات التي تقدّمت الإشارة إليه في ما سبق، فراجع.

﴿فروع:﴾

﴿الأول: لو تمضمض متداوياً، أو طرح في فيه خرزاً أو غيره لغرض صحيح فسبق إلى حلقه، لم يفسد صومه﴾ كما ظهر وجهه ممّا مرّ آنفاً.

﴿ولو فعل ذلك عبثاً، قيل: عليه القضاء. وقيل: لا. وهو الأشبه﴾ لو لم نقل بثبوته في وضوء النافلة، وإلّا فلا يخلو القول بوجوبه في المضمضة عبثاً عن وجه، كما عرفته في ما مرّ.

﴿الثاني: ما يخرج من بقايا الغذاء من بين أسنانه﴾ ولو بمخرج ﴿يحرم ابتلاعه للصائم﴾ وإن لم يبرز إلى خارج الفم ﴿فإن ابتلعه عمداً، وجب عليه القضاء﴾ قولاً واحداً عندنا، خلافاً لأبي حنيفة على ما صرّح به في الجواهر[1].

وفي المدارك بعد أن نسب القول بوجوب القضاء من غير تعرّض للكفّارة إلى الشيخ في الخلاف والمبسوط، ووجّه وجوبه مع الكفّارة: بأنّه تناول المفطر عامداً، فساوى ما لو ازدرده من خارج، قال ما لفظه: ويمكن المناقشة في فساد الصوم بذلك؛ لعدم تسميته أكلاً.

ولما رواه الشيخ -في الصحيح- عن عبد الله بن سنان، قال: سئل أبو عبد الله -عليه السلام- عن الرجل الصائم يقلس[2] فيخرج منه الشيء أيفطره ذلك؟ قال: لا، قلت: فإن ازدرده بعد أن صار على لسانه؟

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ٢٩٤.

(٢) القلس: ما خرج من الجوف ملء الفم أو دونه وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء. النهاية لابن الأثير ٤: ١٠٠.

قال: لا يفطره ذلك[١][٢]. انتهى.

أقول: منع تسميته أكلاً مجازفة إلّا بلحاظ قلّته وعدم الاعتداد به عرفاً وهي غير قادحة في مفطرية المفطرات كما عرفته في محلّه، مع أنّ المراد بالأكل المبطل عمداً للصوم أعمّ من الازدراد والبلع والتجرّع ونحوه ممّا لا يسمّى باسمه عرفاً.

وتوهّم: أنّ لإيصاله إلى الجوف من الخارج دخلاً في التسمية أو في انصراف النهي عن الأكل إليه؛ مدفوع: بأنّ هذا إن سُلّم فهو مُجدٍ في عدم قادحيّة مثل النخامة والجُشاء[٣] ونحوه ممّا كان وصوله إلى الفم من الباطن، لا في مثل الطعام الذي وضعه في فيه، ولم يبتلع جميعه أو بعضه لمانع إلّا بعد مدّة كما في المقام؛ فإنّه بعد أن ابتلعه صدق عليه أنّه أكل جميعه صدقاً حقيقياً بالنسبة إلى كلّ جزء منه حتى المتخلّف بين أسنانه على سبيل التواطؤ، كما هو واضح.

وبما أشرنا إليه من الفرق بين ابتلاع ما وصل إلى الفم من الخارج أو من الجوف في إمكان منع التسمية أو الانصراف في الثاني دون الأول ظهر فساد الاستدلال لعدم الفساد في ما نحن فيه: بصحيحة ابن سنان؛ إذ بعد تسليم العمل بإطلاق الصحيحة والالتزام بأنّ ابتلاع ما يتجشّأ بعد وصوله إلى فضاء الفم عمداً غير مفسد، فهو حكم مخصوص بمورده، والتعدّي عنه إلى ما نحن فيه قياس مع الفارق.

---

(١) التهذيب ٤:٢٦٥/٧٩٦، الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٩.

(٢) مدارك الأحكام ٦:١٠٣-١٠٤، وراجع: الخلاف ٢:١٧٦، المسألة ١٦، والمبسوط ١:٢٧٢.

(٣) الجُشاء: صوت يخرج من الفم عند شدّة الامتلاء. مجمع البحرين ١:٨٧.

هذا ، مع أنّ الالتزام بجواز ابتلاع ما يخرج من الجوف إلى فضاء الفم بالجشاء والقيء ثانياً في غاية الإشكال ؛ إذ الظاهر اندراجه في مسمّى الأكل والشرب عرفاً ، والصحيحة المزبورة غير ناهضة بإثباته ؛ لقوة احتمال جريها مجرى الغالب من كون الازدراد بغير اختياره: إمّا لعدم وصوله إلى فضاء الفم ، بل إلى أصل اللسان وما دونه ، أو لسبق رجوعه إلى الجوف لا عن عمد ؛ لما فيه بعد وصوله إلى فضاء الفم من النفرة المانعة من تعمّد ابتلاعه ، خصوصاً ممّن كان عازماً على ترك جنس الأكل والشرب ؛ فإنّ شبهة اندراجه في موضوعهما كافية في الغالب لترك ابتلاعه عمداً ، فضلاً عن شهادة العرف بذلك.

هذا ، مع أنّه لم ينقل القول بنفي البأس عنه عن أحد ، بل ظاهرهم الاتّفاق على فساد الصوم بتعمّد ابتلاع ما تخلّف في الفم من القيء أو القلس وإن اختلفوا في أنّه يوجب القضاء خاصة ، كما عن صريح الغنية بل عن ظاهره: دعوى الإجماع عليه[1].

وعن الحلّي التصريح بوجوب الكفّارة[2] أيضاً ﴿و﴾هذا هو الأشبه ، كما أنّ ﴿الأشبه﴾ في ابتلاع الغذاء الخارج من بين الأسنان عمداً ﴿القضاء والكفّارة﴾ لاندراجهما في ما دلّ عليهما ، أي في مَن أفطر متعمّداً.

ودعوى: انصراف أدلّة الكفّارة عن مثله ، كما لعلّه مستند القول بالعدم ؛ غير خالية عن النظر ، والله العالم.

﴿وفي السهو لا شيء عليه﴾ ولو مع تقصيره في التخليل ؛ إذ

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٩٥ ، وبراجع: الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٠٩.

(٢) حكاه عنه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة: ٢٢٢ ، وراجع: السرائر ١: ٣٧٧.

لا ملازمة بينه وبين الوصول إلى الجوف قهراً ؛ كي يدّعى اندراجه حينئذ في العامد بإيجاد سببه اختياراً.

فما عن فوائد الشرائع من أنّ الأقرب مع التقصير القضاء خاصّة ؛ لتعريضه صومه للإفطار[١] ؛ لا يخلو عن نظر ، مع أنّه تعريض لوصوله إلى الجوف سهواً ، وهو ليس بمفطر ولا دليل على وجوب التحفظ حتى يجعله بحكم العمد.

اللهم إلّا أن يقال بانصراف ما دلّ على العفو عن السهو عن مثله ، فيبقى مندرجاً تحت القاعدة الأوّلية ، وهي سببيّة مطلق الأكل ولو سهواً لبطلان الصوم لولا الدليل الحاكم ، كما هو المفروض ، فليتأمّل.

﴿الثالث: لا يفسد الصوم ما يصل إلى الجوف بغير الحلق عدا﴾ ما عرفته في ما سبق من ﴿الحقنة بالمائع﴾ للأصل بعد انتفاء ما يدلّ على وجوب الكفّ عن مطلق ما يصل إلى الجوف ما لم يندرج في مسمّى الأكل والشرب والاحتقان ، بل ظهور الصحيح الحاصر لما يضرّ الصائم في أربع: الطعام والشراب والنساء والارتماس[٢] والروايات التي ورد فيها تعليل عدم الفطر بالكحل والذباب الداخل في الحلق: بأنّه ليس بطعام[٣] في خلافه[٤] ؛ إذ الغالب في ما يصل إلى الجوف من سائر المنافذ لا يسمّى طعاماً ، مع أنّ المتبادر من الأمر باجتناب الطعام والشراب والنساء هو أن لا يطعم ولا يشرب ولا ينكح ، فوصول شيء

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢٩٦:١٦.

(٢) التهذيب ٩٧١/٣١٨:٤ ، الفقيه ٢٧٦/٦٧:٢ ، الوسائل : الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ذيل الحديث ١.

(٣) راجع: الوسائل : الباب ٢٥ و٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الأحاديث ١ و٢ و٦.

(٤) يتعلّق بقوله: بل ظهور الصحيح.

إلى الجوف حيث لا يكون مندرجاً في مسمّيات هذه الأفعال لا يضرّ بالصوم؛ قضية للحصر الوارد في الصحيح.

﴿وقيل﴾ كما عن الشيخ في المبسوط وجماعة منهم العلّامة في المختلف[1]: إن ﴿صبّ الدواء في الإحليل حتى يصل الجوف يفسده﴾.

واستدلّ عليه: بأنّه قد أوصل إلى جوفه مفطراً بأحد المسلكين، فإنّ المثانة تنفذ إلى الجوف، فكان موجباً للإفطار كما في الحقنة.

وفي المدارك نقل عن المصنّف في المعتبر أنّه أجاب عن هذا الدليل: بأنّ المثانة ليس موضوعاً[2] للاغتذاء.

وقولهم: إنّ للمثانة منفذاً إلى الجوف. قلنا: لا نسلّم، بل ربّما كان ما يرد إليها من الماء على سبيل الترشّح، ولا يبطل الصوم بالأمر المحتمل[3]. انتهى.

وظاهره كون الكبرى عنده مسلّمة، وإنّما مناقشته في الصغرى.

ولعلّه لذا -أي: لأجل مناقشة في الصغرى، وعدم الجزم بأنّ ما يصل إلى المثانة على سبيل الترشّح دون الكبرى- قال هاهنا: ﴿وفيه تردّد﴾.

ولا ينافيه: تصريحه في ما سبق بأنّ ما يصل إلى الجوف بغير الحلق غير مفسد؛ لإمكان أن يكون تسليمه للكبرى في خصوص الفرض من باب الإلحاق بالحقنة بتنقيح المناط من غير أن يلتزم به في مطلق ما يصل إلى الجوف، أو يكون تسليمه في ما إذا كان وصوله إلى الجوف

---

(١) الحاكي عنهم هو العاملي في مدارك الأحكام ٦: ١٠٤، وراجع: المبسوط ١: ٢٧٣ ومختلف الشيعة: ٢٢١.

(٢) في المصدر الحاكي والمحكي عنه: ليست موضعاً.

(٣) مدارك الأحكام ٦: ١٠٤-١٠٥، وراجع: المعتبر ٢: ٦٦١.

من المنافذ الموجودة في البدن بمقتضى الخلقة الأصلية ، وهي منحصرة في الطرفين الأسفلين وفي منافذ الرأس التي طريقها إلى الجوف من الحلق ، وهو بحسب الظاهر ملتزم بأنّ ما يصل إلى الجوف من الحلق عمداً مفسد للصوم ، سواء كان من الفم أو غيره من المنافذ ، كما يفصح عن ذلك تقييد الحكم بكراهة السعوط في ما سيأتي بما إذا لم يصل إلى الحلق ، حيث يظهر من ذلك التزامه بالمنع على تقدير وصوله إلى الحلق ، فمراده في ما سبق بما يصل إلى الجوف بغير الحلق: ما كان من قبيل ما لو طعن نفسه فوصل إلى جوفه أو وضع دواءً على جرح في بدنه ، فوصل إلى الجوف ، أو نحو ذلك ، خلافاً لما عن الشيخ في المبسوط من القول بفساد الصوم بذلك[1].

وعن العلّامة في المختلف بعد حكاية القول به عن المبسوط: اختياره[2].

ولكن نقل عن خلاف الشيخ التصريح بموافقة المشهور وعدم الإفطار بالتقطير في الذكر ولا بوصول الدواء إلى جوفه من جُرحه ، ولا بوصول الرمح مثلاً إليه ، رطباً كان أو يابساً ، استقرّ في الجوف أو لا ، مقتصراً في حكاية الخلاف في ذلك على العامّة[3].

ولكن الأظهر :عدم ابتناء تردّد المصنّف في هذا الكتاب على ما ظهر من معتبره من التردّد في الوصول إلى الجوف وعدمه ؛ لأنّه فرض موضوع المسألة هاهنا في ما لو وصل إلى الجوف ، فلا يبقى معه مجال للتردّد في

(١) حكاه عنه العلّامة الحلّي في مختلف الشيعة:٢٢١ ، وراجع: المبسوط ١:٢٧٣.

(٢) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٩٧ ، وراجع: مختلف الشيعة:٢٢١.

(٣) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ١٦:٢٩٧ ، وراجع: الخلاف ٢:٢١٤ ، المسألة ٧٤.

حكمه بعد تسليم الكبرى لو لم يكن الفرض مبنيّاً على المسامحة في التعبير ، فكان منشأ تردّده هاهنا عدم كون ما يستدخله إلى الجوف من أسفله مثل ما يوصله إلى جوفه من حلقه عمداً في إمكان استفادة حرمته ممّا دلّ على الأكل والشرب بالتقريب الآتي. ومن إمكان إلحاق ما يصل إلى الجوف من الإحليل بالاحتقان بتنقيح المناط.

وكيف كان ، فالحقّ في المقام هو ما عرفت من عدم فساد الصوم بما يصل إلى الجوف بغير الحلق مطلقاً عدا الحقنة بالمائع من غير فرق بين أن يكون من الإحليل أو من غيره. وإلحاق الأول بالحقنة قياس لا نقول به.

ودعوى: أنّ مناط الحكم هو وصوله إلى الجوف من غير مدخلية لطريقه ؛ ممّا لا ينبغي الالتفات إليها.

وأمّا ما يصل إلى الجوف من الحلق ، فإن كان من طريق الفم ، فهو مفسد مطلقاً ، سواء سمّي في العرف أكلاً وشرباً ، أو بلعاً أو تجرّعاً أو ازدراداً ونحوه ؛ إذ المراد بالأكل والشرب في هذا الباب ما يتناول ذلك كلّه بلا شبهة.

ولا نعني بالإطلاق ما يتناول مثل إدخال إصبعه أو رمح أو عصا ونحوه في حلقه ؛ فإنّ مثل ذلك أجنبي عن مفهوم الأكل والشرب ، كما أنّ إخراجه من الحلق أجنبي عن مفهوم القيء ، فلا ينبغي الارتياب في عدم قادحية مثله بالصوم لا إدخالاً ولا إخراجاً ؛ إذ لا ربط له بماهية المفطرات التي دلّت الأدلّة على وجوب الكفّ عنها ، كما هو واضح ، وإنّما المراد بالتعميم المعنى الذي لا يتحقّق معه عرفاً صدق اسم الاجتناب عن الطعام والشراب ، بل يُعدّ تناولاً للمطعوم والمشروب وإن لم يطلق عليه خصوص اسم الأكل والشرب ، أو انصرف عنه إطلاقه.

ومن هنا قد يقوى في النظر عدم الفرق في ما يصل إلى الجوف من الحلق بين كون وصوله إلى الحلق من الفم أو الأنف أو غيره من المنافذ الموجودة في الرأس أصالةً أو لعارض ؛ إذ لا يقال على من استوفى حظّه من الطعام والشراب بتجرّعه من أنفه: إنّه اجتنب عن الطعام والشراب ، وإن لم يطلق على فعله أنّه أكل أو شرب.

لا يقال: إنّ المتبادر من الأمر باجتناب الصائم عن الطعام والشراب إنّما هو إرادة الاجتناب عن أكله وشربه ، لا مطلق إيصاله إلى جوفه ، وإلّا لفهم منه حرمة الاحتقان وصبّ الدواء في الإحليل ونحوه ، مع أنّه ليس كذلك جزماً.

لأنّا نقول: المتبادر منه إرادة الأكل والشرب بهذا المعنى العام ، لا خصوص ما وضع له لفظهما ، أو انصرف إليه إطلاق اسمهما ، بل المتبادر من الأمر بالصوم والكفّ عن الأكل والشرب لأجل المناسبة بين الحكم وموضوعه ليس إلّا إرادتهما بهذا المعنى ، كما أنّه لا يتبادر من نهي الشارع عن شرب الخمر وأكل لحم الخنزير إلّا إرادتهما بهذا المعنى ، ولذا لا يرتاب أحد من المتشرّعة في حرمة الاستنشاق بهما على وجه يوصلهما بذلك إلى جوفه عمداً ، ولذا لم يظهر من أحد من الأصحاب ـ عدا بعض متأخّري المتأخّرين ـ التشكيك في فساد الصوم: بإيصال شيء إلى جوفه عمداً من أنفه ، لو لم ينعقد الإجماع على الفساد ؛ لخروجه عن مسمّى الأكل والشرب ، وعدم صحّة دعوى القطع بالمناط في الأحكام التعبديّة ، وهو في غير محلّه ، كما عرفت.

وأمّا تشكيك كثير منهم أو جزمهم بعدم الإفساد في ما يصل إلى الحلق بالاكتحال أو التقطير في الأذن ، فهو في محلّه ؛ فإنّ ما يصل إلى الحلق من طريق العين والأذن لا يصل إليه إلّا بعد الاستهلاك

والاضمحلال، وعدم بقاء حقيقته عرفاً، فمن اكتحل بالنبات -مثلاً- أو قطر في أُذنه شيئاً، فوصل إلى جوفه، لا يكون ذلك على وجه صدق عليه أنّه ابتلع أو ازدرد ذلك الشيء، بل يقال: إنّه اكتحل بالنبات، فوجد طعمه في حلقه، ولا يقال: وصل عينه إليه؛ إلّا تجوّزاً.

وما يقال: من أنّ وصول طعمه ملزوم لوصول جرمه الحامل للطعم على تقدير تسليمه، غير مُجدٍ في المقام؛ لعدم ابتناء الأحكام الشرعية على التدقيقات الحكمية، فالمدار على صدق ازدراد النبات، وإيصاله إلى الجوف من الحلق، وهو منتفٍ في الفرض.

نعم، لو فرض كون العين والأُذن أيضاً كالأنف والفم بحيث يجري ما يصبّ فيهما إلى الحلق مع بقائه على حقيقته عرفاً، أو فرض وجود منفذ عارضي كذلك، لا ينبغي الارتياب في مفطريته، كما أنّه لا ينبغي الارتياب في حرمة تناول سائر المحرّمات التي نهى الله تعالى عن أكله وشربه كذلك؛ لحصول معنى الأكل والشرب الذي يناسبه الحكم بذلك وإن لم يندرج في مسمّاهما عرفاً، بل قد يقال: باندراجه في مسمّاهما حقيقةً، وإنّما ينصرف عنه إطلاق اسمهما؛ لعدم تعارفه أو ندرة وجوده، وفيه تأمّل.

﴿الرابع: لا يفسد الصوم ابتلاع النخامة﴾.

وفي القاموس: النُخمة والنُخامة بالضم: النخاعة، ونخم -كفرح- نخماً، ويحرّك، وتنخم: دفع بشيء من صدره أو أنفه[1].

وفي المجمع: النُخامة بالضم: النخاعة؛ يقال: تنخّم الرجل: إذا انتخع، والنُخاعة ما يخرجه الإنسان من حلقه من مخرج الخاء[2].

---

(١) القاموس المحيط ٤: ١٨٠.
(٢) مجمع البحرين ٦: ١٧٤.

وعن الصحاح: النخامة: النخاعة، وبالعكس[١].

وعن المغرب: أنّها ما تخرج من الخيشوم عند التنخّع[٢].

فهي على الظاهر اسم لمطلق ما يخرج من أقصى الحلق من مخرج الخاء المعجمة، سواء نزل في الأصل من الرأس أو خرج من الصدر، ولكن المراد بها في المتن على الظاهر خصوص الأخير، حيث جعل ما ينزل من الرأس قسيماً لها.

وكيف كان، فما يخرج من الصدر لا يفسد ابتلاعه.

﴿و﴾ كذا ﴿البصاق﴾ المجتمع في الفم، فضلاً عن غير المجتمع ﴿ولو كان عمداً﴾[٣].

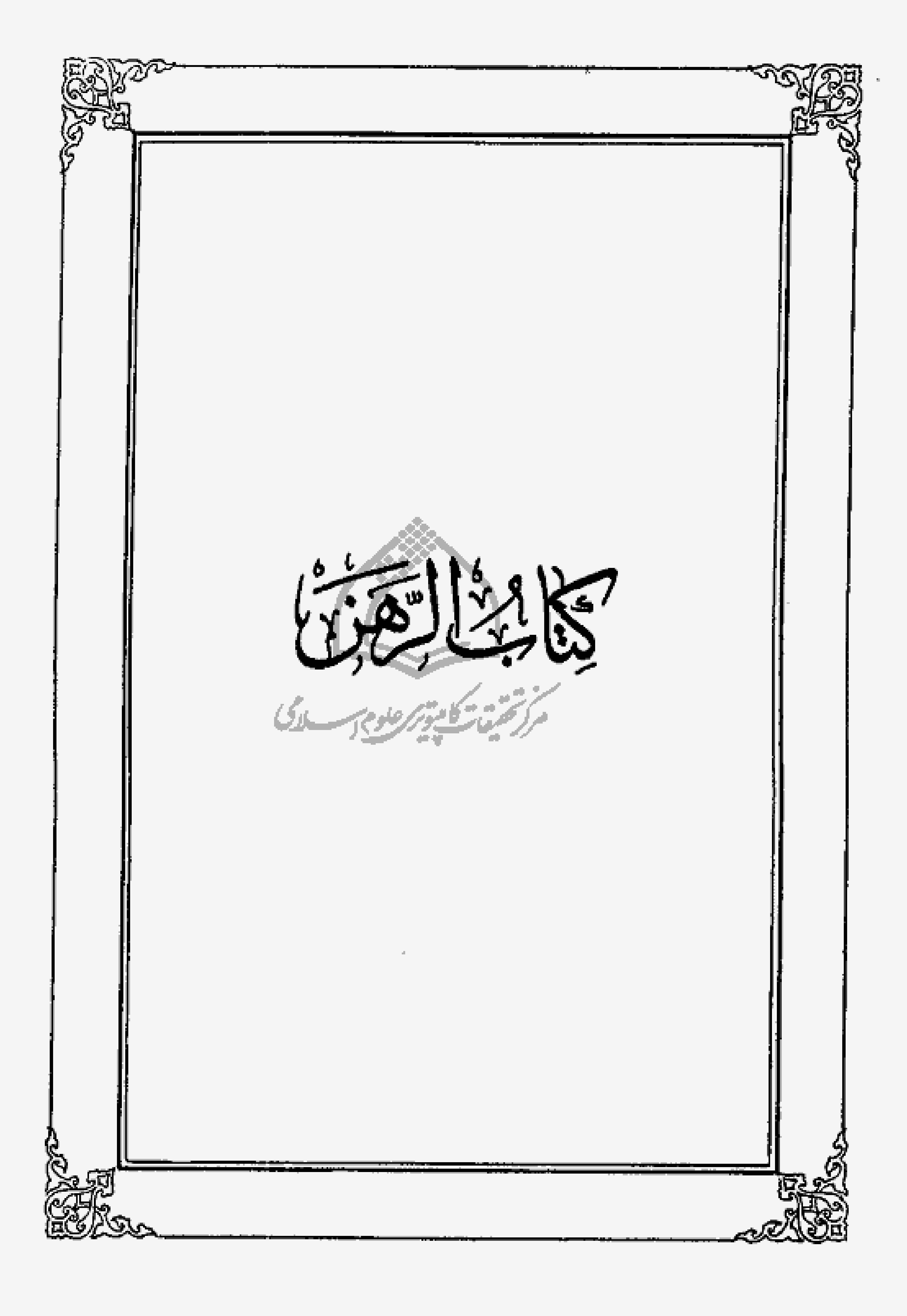
---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ١٦: ٢٩٧-٢٩٨، وراجع: الصحاح ٥: ٢٠٤٠.

(٢) كما في جواهر الكلام ١٦: ٢٩٨، وراجع: المغرب ٢: ٢٠٤.

(٣) قد تمّ الى هنا ما صدر عن المصنّف ـ قدّس سرّه ـ من كتاب الصوم، والحمد لله أوّلاً وآخراً ويتلوه كتاب الرهن.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


كتاب الرهن
مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

﴿كتاب الرهن﴾

﴿والنظر فيه﴾ أي في الكتاب ﴿يستدعي فصولاً﴾ لبيان ماهيّة الرهن وشرائطه، والحقّ الذي يجوز أخذ الرهن عليه، وما يشترط في الراهن وفي المرتهن، وما يستدعيه من اللواحق.

الفصل ﴿الأول﴾

﴿في﴾ حقيقة ﴿الرهن﴾

﴿وهو﴾ لغةً: الثبات والدوام[1]؛ يقال: رهن الشيء إذا ثبت. والنعمة الراهنة هي الثابتة الدائمة.

(١) القاموس المحيط ٤: ٢٣٠، الصحاح ٥: ٢١٢٨، مجمع البحرين ٦: ٢٥٨.

وعن المصباح المنير: أو الحبس بأيّ سبب كان[١].

قال الله تعالى: «كلّ نفسٍ بما كسبت رهينة»[٢] أي: محبوسة بما كسبت من المعاصي، غير مفكوكة، كذا نسب إلى جماعة منهم العلّامة -قدّس سرّه- في التذكرة[٣].

ولكنّه حكي عن الزمخشري أنّه فسّره بقوله: كأنّ نفس العبد رهن عند الله بالعمل الصالح الذي هو يطالب به، كما يرهن الرجل عبده بدين عليه، فإن عمل صالحاً، فكّها وخلّصها، وإلّا أوثقها[٤].

ولعلّ التفسير الأوّل أوفق بظاهر الآية والاستثناء الواقع عقيبها في سورة المدثّر، وهو قوله تعالى: «إلّا أصحاب اليمين»[٥] والله العالم؛ لظهور قوله: «كسبت» في الماضي، وكونها صادرةً عن إرادته النفسانية.

وكذا الاستثناء الواقع عقيبها في سورة المدّثّر، وهو قوله تعالى: «إلّا أصحاب اليمين» إذ الظاهر أنّها ليست مرهونةً، لا أنّها مفكوكة عن الرهن. وحملها على المنقطع أبعد.

وكيف كان، فقد يظهر عن بعضهم معنى ثالث للرهن، وهو: المخاطرة، كما يقال: أرهن ابنه: إذا جعل في معرض المخاطرة.

وظنّي أنّ المعنيين الأخيرين تعبير عن معنى واحد مرتكز في الذهن

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢٥: ٩٤ وحكاه العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ٦٩، وراجع: المصباح المنير: ٢٩٤.

(٢) المدّثّر ٧٤ الآية ٣٨.

(٣) لم نعثر على الناسب، وراجع: تذكرة الفقهاء ٢: ١١.

(٤) تفسير الرازي ٣٠: ٢١٠، والكشاف ٤: ٦٥٤ و٦٥٥.

(٥) المدّثّر ٧٤ الآية ٣٩.

بملاحظة موارد استعمالاته ، وما ذكروه تفسير لفظي غير منطبق على تمام حقيقته ، وإلّا فعناه معروف.

ولذا أعرض بعض المحقّقين من اللغويين ـ على ما قيل[١] ـ عن تفسيره ، وقال : الرهن معروف.

وما هو المعروف عند الفقهاء أيضاً قسم خاص منه ، لا بمعنى أنّ لهم فيه اصطلاحاً خاصّاً ، بل بمعنى أنّهم يريدون به ما يترتّب عليه الأثر شرعاً ، وليس للشارع ولا للمتشرّعة فيه عرف خاصّ ؛ إذ المتبادر منه في كلماتهم ليس إلّا معناه المعروف ، ولكن الشارع اعتبر في ترتّب الأثر عليه شرائط كسائر ألفاظ المعاملات ، مثل : البيع والصلح والإجارة وغيرها ممّا هو اسم للمعاملة الخاصة.

وقد يستعمل بمعنى المرهون كالرهين والرهينة ، والتاء فيه للمبالغة كما عن المجمع[٢] ، ويستوي فيه المذكّر والمؤنّث.

والحاصل : أنّه ليس للشارع ولا للمتشرّعة اصطلاح خاص في الرهن. فما قيل : من أنّه شرعاً[٣] : ﴿وثيقة لدين المرتهن﴾ ليس على ما ينبغي ، فالأولى ترك التقييد بقوله : شرعاً كما في المتن وإن كان يتوجّه عليه أيضاً أنّ الوثيقة مرهونة لا رهن ، وإطلاق الرهن عليها أحياناً توسّعٌ ، والمقام غير مبنيّ عليه.

فنقول : الرهن مثل البيع قد يطلق على معناه المصدري ، وقد يطلق على الأثر الحاصل منه ، وهو : المعاملة الخارجية ، وهذا هو المراد في

---

(١) القائل هو العاملي في مفتاح الكرامة ٥ : ٧٠ ، وراجع : الصحاح ٥ : ٢١٢٨.

(٢) مجمع البحرين ٦ : ٢٥٩.

(٣) كما في جواهر الكلام ٢٥ : ٩٤.

كلمات الفقهاء في صدر عناوينهم غالباً حيث يقولون: كتاب البيع، كتاب الصلح، وغير ذلك.

﴿و﴾ لذا تراهم يقولون في تعريف البيع ونظائره: إنّه عقد مشتمل على الإيجاب والقبول؛ فالرهن أيضاً كذلك عقد ﴿يفتقر﴾ تحقّقه ﴿إلى الإيجاب والقبول﴾.

هذا إن عمّمنا الإيجاب والقبول بحيث يندرج فيهما غير اللفظ حتى يشمل المعاطاة، وإلّا فدعوى افتقار تحقّقه عرفاً إلى اللفظ ممنوع، فضلاً عن اللفظ الخاص وإن قلنا: إنّه لا يترتّب عليه أثر شرعاً أو أنّه غير لازم عند الشارع، وذلك لما عرفت في كتاب البيع من أنّ المعاطاة بيع حقيقةً.

وقد ادّعى المحقّق الثاني الاتّفاق على كونها بيعاً حيث قال في مقام الاستدلال على صحتها: وقوله تعالى: «وأحلّ الله البيع»[1] يتناولها؛ لأنّها بيع بالاتّفاق حتى من القائلين بفسادها؛ لأنّهم يقولون بيع فاسد[2].

وعلى هذا فالتفرقة بين البيع والرهن بدعوى الصدق في البيع دون الرهن ممّا لا وجه له.

فالعجب من المحقّق المذكور حيث استشكل على ما ذكره العلّامة ـأعلى الله مقامهـ في التذكرة حيث قال: إنّ الخلاف في الاكتفاء فيه بالمعاطاة والاستيجاب والإيجاب، المذكورة في البيع آتٍ هاهنا، بقوله: إنّ باب البيع ثبت فيه حكم المعاطاة بالإجماع، بخلاف ما هنا، أمّا

---

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٥٨.

الاستيجاب والإيجاب فيعمّ[1].

مع أنّك قد عرفت أنّه أثبت حكم المعاطاة ـ أعني الصحة في البيع ـ بالإطلاقات لا بالإجماع.

والاتّفاق الذي ادّعاه في كلامه إنّما هو في صدق البيع، لا في صحته، فيتوجّه عليه حينئذٍ سؤال الفرق بين البيع والرهن حيث يتمسّك في البيع بالإطلاقات دون الرهن.

هذا، ولكنه جمع سيّد مشايخنا بين كلاميه بتوجيه ليس بالبعيد في مقام التوجيه، بدعوى: أنّ غرضه من حكم المعاطاة هو نفي اللزوم لا الصحة.

وحاصل التوجيه: أنّه ربما يظهر من كلمات غير واحد منهم أنّ العقود اللازمة لا تتحقّق إلّا باللّفظ، بل يظهر من بعضهم أنّه مسلّم بينهم، وأنّه إجماعي، فهذا ينتج أنّ المعاطاة لو صحّت في عقد إنّما ينعقد جائزاً لا لازماً، فعلى هذا يصحّ أن يقال: عدم لزوم بيع المعاطاة إجماعيّ، ولا ينافي نفي اللزوم حقيقة البيع، فلا مانع عن شمول الإطلاقات له.

وهذا بخلاف الرهن حيث إنّ الجواز الذي هو من لوازم المعاطاة ـ على ما ادّعى عليه الإجماع ـ ينافي حقيقة الرهن حيث إنّه شُرّع للاستيثاق، ولا وثوق مع الجواز، بل نسب إلى بعض دعوى الإجماع على أنّ الجواز ينافي حقيقة الرهن.

وقد حكي عن المحقّق المذكور: دعوى الإجماع في كلا المقامين، فعلى هذا يشكل القول بكفاية المعاطاة في الرهن.

---

(١) جامع المقاصد ٥: ٤٥، وراجع تذكرة الفقهاء ٢: ١٢.

ولكنه يمكن أن يخدش في الإجماعين.

أمّا في الأوّل: فبعدم الثبوت.

وفي الثاني: بوجود الخلاف، فإذاً الأقوى هو الصحّة واللزوم؛ لإطلاق الأدلّة وأصالة اللزوم، مؤيّداً بالسيرة المستمرّة بين المسلمين من عدم تقيّدهم بإنشاء قولي رأساً، فضلاً عن لفظ خاص، بل يكتفون بمجرّد المعهودية والمقاولة السابقة ونظائرها ممّا ليس بإنشاء قولي.

ثم لو سلّمنا انعقاد الإجماع على عدم انعقاد العقود اللازمة إلّا باللفظ، فالأقوى عدم اختصاصه بلفظ دون لفظ، أو لغة دون أُخرى، اقتصاراً في تقييد الأدلّة على القدر الثابت.

﴿فالإيجاب[١] كلّ لفظ دلّ على الارتهان، كقوله: رهنتك، أو هذا[٢] وثيقة عندك، و[٣] ما أدّى هذا المعنى﴾ بأيّ لغة كانت ولو ملحونة بعد فرض إفادة المعنى، ووجهه ظاهر.

﴿ولو عجز عن النطق﴾ بالإيجاب ولو لخرس عارضي ﴿كفت الإشارة﴾ المفهمة للمقصود.

﴿ولو كتبه[٤] بيده والحال هذه وعرف ذلك من قصده، جاز﴾ بلا إشكال في شيء منها؛ لما عرفت من لزوم الاقتصار في التقييد على القدر الثابت، وحيث لا إجماع على الفساد، فليحكم بالصحة.

مضافاً إلى نقل[٥] عدم وجدان الخلاف في الاكتفاء، واستظهار

---

(١) في الشرائع ٢:٧٥: والإيجاب.

(٢) في الشرائع: هذه.

(٣) في الشرائع: (أو) بدل (و).

(٤) في الشرائع: كتب.

(٥) راجع جواهر الكلام: ٢٥:٩٧.

قيامها مقام اللفظ في ما يحتاج إلى اللفظ ممّا ورد في تلبية الأخرس وتشهّده ، فليتأمّل.

﴿ و ﴾ قد بان لك أيضاً قوّة القول بأنّ ﴿ القبول هو: الرضا بذلك الإيجاب ﴾ لو اقترن بكاشف ، كالقبض مثلاً ؛ لما عرفت في مبحث المعاطاة من الإشكال ، بل المنع في صدق العقد بمجرّد التراضي من دون كاشف رأساً.

نعم لا يحتاج في الصدق إلى خصوص اللفظ ، فيكفي في القبول ما يدلّ على الرضا مطلقاً وإن قلنا: إنّ إيجابه لا ينعقد إلّا باللفظ كما يظهر من عبارة المصنّف ـ رحمه الله ـ.

ووجهه: عدم اقتضاء الدليل المذكور على فرض تسليمه إلّا اعتبار اللفظ بالنسبة إلى من يكون العقد لازماً من طرفه ، وأمّا اعتباره مطلقاً حتى بالنسبة إلى من ليس لازماً عليه فلا.

ولا إشكال بل ﴿ و ﴾ لا خلاف ظاهراً عندنا في أنّه ﴿ يصح الارتهان سفراً وحضراً ﴾ لوجود المقتضي وعدم المانع ، والشرط في الآية[1] مبنيّ على بيان الغالب من موارد الحاجة إلى الارتهان كاشتراطه بعدم وجود الكاتب ، وليس له مفهوم في أمثال المقام ، كما في قوله تعالى: « وإن كنتم ... على سفر » إلى قوله: « فلم تجدوا ماءً فتيمّموا »[2].

﴿ و ﴾ اعلم أنّهم اختلفوا في أنّه ﴿ هل القبض ﴾ من المرتهن ﴿ شرط في صحة الرهن ﴾ وترتيب آثاره عليه ؟ على قولين:

---

(١) البقرة ٢ الآية ٢٨٣.

(٢) النساء ٤ الآية ٤٣ والمائدة ٥ الآية ٦.

﴿قيل: لا﴾ يشترط.

في الجواهر: والقائل الشيخ في أحد قوليه، وابن إدريس والفاضل وولده والمحقّق الثاني والشهيد الثاني، بل حكي أيضاً عن البشرى والجواهر وتخليص التلخيص والمقتصر وغاية المرام وإيضاح النافع وغيرها بل في السرائر نسبته إلى أكثر المحصّلين، وفي كنز العرفان إلى المحقّقين[1].

﴿وقيل: يشترط[2]﴾.

وفي الجواهر أيضاً: والقائل المفيد والشيخ في القول الآخر، وبنوالجنيد وحمزة والبرّاج، والطبرسي، وغيرهم على ما حكي عن بعضهم، بل عن الطبرسي الإجماع عليه، بل ربّما ظهر من بعضهم ما هو المحكي عن بعض أهل اللغة من عدم تحقّق مسمّى الرهن بدونه[3].

أقول: ﴿و﴾ هذا ﴿هو الأصحّ﴾ وفاقاً للمصنّف ولمن عرفت ممّن تقدّم، لا لقوله تعالى: «فرهانٌ مقبوضة»[4] لإمكان الخدشة بكونها مسوقةً لبيان تمام الإرشاد بذكر الفرد الكامل من الرهن بقرينة قوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فَرَجُلٌ وامرأتان ممّن ترضون من الشهداء»[5].

---

(١) جواهر الكلام ٢٥: ٩٩، وراجع: الخلاف ٣: ٢٢٣، المسألة ٥، والسرائر ٢: ٤١٧، والمختلف: ٤١٦، وإيضاح الفوائد ٢: ٢٥، وجامع المقاصد ٥: ٩٤، والمسالك ١: ٢١٦، وجواهر الفقه (الجوامع الفقهية): ٤٢٣، والمقتصر: ١٩٠، وكنز العرفان ٢: ٦٠.

(٢) في الشرايع ٢: ٧٥: نعم.

(٣) جواهر الكلام ٢٥: ٩٩، وراجع المقنعة: ٦٢٢، والنهاية: ٤٣١، والوسيلة: ٢٦٥، والمهذّب ٢: ٤٤، ومجمع البيان ١: ٦٨٦.

(٤) البقرة ٢ الآية ٢٨٣. (٥) البقرة ٢ الآية ٢٨٢.

مضافاً إلى ظهوره ـ بقرينة التأكيدات المستفادة من الآية ـ في القبض الاستمراري ، مع أنّه لم يقل به أحد ، فلا يصحّ حمل الآية على بيان الشرطيّة.

هذا ، ولكن الإنصاف عدم ظهوره في القبض الاستمراري ؛ لأنّ المقبوض أعم ، وصدقه على ما تحقّق فيه المبدأ فيه في الجملة ممّا لا إشكال فيه ، وما ذكر من المؤيّدات لا يعيّن إرادة الاستمراري ، فعلى هذا لا يخلو الاستدلال بها لما نحن فيه عن وجه.

ولكن العمدة في المقام هي موثّقة محمد بن قيس: لا رهن إلّا مقبوضاً[1] المعتضدة بما رواه العيّاشي عن محمد بن عيسى عن الباقر ـ عليه السلام ـ[2] كذلك.

والخدشة فيها ممّن لا يرى العمل بالموثّق غير ضائرة ، وظهورها في اعتبار القبض في ماهيّة الرهن غير قابل للإنكار ، وبعد تعذّر إرادة معناه الحقيقي إن قلنا: إنّ القبض ليس شرطاً في تحقّق المفهوم عرفاً ، فليحمل على نفي الصحة ، وعدم ترتّب الأثر لكونه أقرب المجازات من غيره ، كنفي الكمال ونفي اللزوم مثلاً.

والمناقشة فيها ـ بظهورها في القبض المستمرّ ، فيرد عليه ما أُورد على الآية ، ـ في غير محلّها ؛ حيث إنّ الوصف لا يقتضي الاتّصاف إلّا حال النسبة ، وهو حال تحقّق الرهن ؛ لأنّ معناها على ما هو الظاهر منها: أنّه لا يتحقّق الرهن الصحيح إلّا حال كونه مقبوضاً ، في هذه الحالة يتحقّق.

---

(١) التهذيب ٧:١٧٦/٧٧٩ ، الوسائل ، الباب ٣ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ١.

(٢) تفسير العيّاشي ١:١٥٦/٥٢٥ ، الوسائل ، الباب ٣ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ٢.

وأمّا استدامة اليد فالرواية ساكتة عنها ، فبهذه الرواية يقيّد إطلاق لزوم الوفاء بالعقد ، ووجوب وفاء المسلمين بشروطهم ونظائرهما.

وقيل: لا يشترط القبض في الصحة ، وإنّما هو شرط في اللزوم[1].

ووجهه غير ظاهر ، ولعلّه لحمل الرواية على نفي اللزوم بعد تعذّر حملها على نفي حقيقته بدعوى تنزيل غير اللازم منزلة العدم في عدم الاستيثاق المعتبر في ماهيّة الرهن.

وفيه: ما عرفت من أنّ نفي الصحة أقرب من ذلك.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المسألة ثلاثية الأقوال ، وأنّ النزاع فيها في محلّين ، إلّا أنّ كثيراً منهم صرّحوا بأنّ المسألة ذات قولين ، وأنّ النزاع إنّما هو في محلّ واحد.

ولكن بعضهم يحرّرون النزاع مثل المصنّف حيث ظهر منه أنّ الخلاف في كونه شرطاً في صحة الرهن وعدمها ، وبعضهم صرّحوا بعد ذكر شروط ستة لصحة الرهن: وإذا تكاملت هذه الشروط صحّ الرهن بلا خلاف ، وليس على صحته مع اختلال بعضها دليل ، وأمّا القبض فهو شرط في لزومه من جهة الراهن دون المرتهن.

ومن أصحابنا من قال: يلزم بالإيجاب والقبول ، إلى آخره.

فمن هذا ونظائره يتبيّن أنّ النزاع في مقامين ، إلّا أنّه اشتبه على كلٍّ من الناقلين ، فظنّ انحصاره في ما نسب إليهم ، فتصير المسألة في الحقيقة ذات أقوال ثلاثة.

هذا هو الذي يقتضيه الجمود على ظاهر عبارتهم ، وقد ذكرناه تبعاً

---

(١) القائل هو المفيد في المقنعة: ٦٢٢ ، والشيخ الطوسي في النهاية: ٤٣١ كما في السرائر ٢: ٤١٧.

للشيخ الكبير في جواهره.

ولكنّ الإنصاف أنّ وقوع مثل هذا الاشتباه من أساطين الفقهاء الأقدمين من البُعْد بمكان.

ومن المحتمل قريباً مساوقة اللزوم مع الصحة عندهم في الرهن ؛ لعدم الوثوق بالرهن الجائز ، فمن عبّر بأنّه شرط في لزومه ، أراد أنّه شرط في صيرورته لازماً نافذاً عند الشارع ، ومن نفاه قال: إنّه يصحّ بدون ذلك ، وصحّته لا ينفك عن اللزوم ، ولذا يعبّرون بمثل هذا التعبير.

وأمّا قوله: فليس شرطاً في صحته ، فمراده أنّه ليس معتبراً في ماهيّة الرهن ومفهومه ، وذلك نظير قولنا: إنّ عقد الفضولي صحيح ، ولكنه موقوف في تأثيره على إجازة المالك.

وإطلاق اللازم على المؤثّر خصوصاً إذا كانت ماهيّته مساوقة للّزوم ليس بمستبعد في كلمات قدماء أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ.

ولعلّك بعد التتبّع في كلماتهم ، خصوصاً «المبسوط» و«المختلف» في باب الرهن ونظائره مثل الهبة والقرض والوقف ، وملاحظة اختلاف فروعاتهم وكيفيّات تعبيراتهم تطمئنّ بهذا التوجيه وإن كان بظاهره بعيداً ، ولكنه بعد الأُنس بكلماتهم وملاحظة تفسيرات بعضهم لكلمات آخرين ، حيث إنّه يسند القول باعتبار القبض في الصحة إلى من عبّر بمثل العبارة المتقدّمة ، مع أنّها بظاهرها تنادي باعتباره في اللزوم دون الصحة.

وقد ذكر نظير ما ذكرنا في المسالك في الوقف بعد قول المصنّف: والقبض شرط في صحته إلى آخره ، [قال]: لا خلاف عندنا في اشتراط القبض في تماميّة الوقف بحيث يترتب عليه أثره بمعنى كون انتقال الملك مشروطاً بالإيجاب والقبول والقبض ، فيكون العقد جزء

السبب الناقل ، وتماميّته القبض ، فقبله يكون العقد صحيحاً في نفسه ، لكنه ليس بناقل للملك ، فيجوز فسخه قبله ، ويبطل بالموت قبله ، والنماء المتخلّل بين العقد والقبض للواقف.

وبهذا يظهر أنّ القبض من شرائط صحّة الوقف ، كما عبّر به المصنّف وجماعة ، ولكن بعضهم عبّر بأنّه شرط اللزوم ، ولا يريدون به معنى آخر غير ما ذكرناه وإن كان من حيث اللفظ محتملاً لكونه عقداً تامّاً ناقلاً للملك نقلاً غير لازم ، وإنّما أراد بكونه شرطاً في اللزوم: أنّ العقد لا يتمّ ولا يلزم بحيث يترتّب عليه أثره ، أو أنّ الانتقال لا يلزم[1]. انتهى ما أردنا نقله.

وكيف كان ، فالاعتماد على ظاهر ما ذكرت ونسبة كونهم ذات أقوال ثلاثة في المسألة مشكلة ، خصوصاً بعد ما عرفت من عدم مدرك صحيح للقول الثالث ، ولكنّه بعد البناء على اعتبار القبض في الصحة لا داعي لنا في التعرّض لتحقيق الأقوال ، والله العالم.

ثم إنّه بعد البناء على اعتبار القبض في الصحّة هل يشترط أن يكون بإذن الراهن؟ ﴿فلو قبضه من غير إذن الراهن ، لم ينعقد﴾ عقد الرهن ، أم يكفي مطلقاً؟ فيه وجهان ، أوجههما: الأوّل ، بل لعلّه ممّا لا خلاف فيه بين القائلين باعتبار القبض ؛ إذ لا مقتضي لرفع اليد عن عموم سلطنة الناس على أموالهم، واعتبار طيب نفس المالك في نفوذ التصرّفات قبل تمام السبب.

والقول بورود التخصيص عليها بلزوم الوفاء بالعقود ، فلا يلاحظ دليل اعتبار القبض إلّا بالنسبة إلى عمومات الوفاء مدفوع: بأنّ دليل

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٣٦١.

لزوم الوفاء بالعقد ليس مخصّصاً لهذه الأدلّة ، بل هذه مقيّدة له ، ولذا اعتبرنا في صحّة العقود كونها عن طيب نفس المالك ، فكما أنّها تقتضي اعتبار الرضا في أصل العقد ، كذلك تقتضي استمراره إلى أن ينقضي تمام السبب ؛ إذ لو لم يكن كذلك ، لما تحقّق الرهن عن طيبه ؛ إذ يصحّ اتّصافه بذلك إذا كان الجزء الأخير من السبب مقارناً مع طيب نفسه.

مثلاً: لو باع شيئاً ورضي به إلى أن ينقضي تمام السبب ـ أعني الإيجاب والقبول ـ لا يكون لزوم هذا البيع منافياً لسلطنته واعتبار رضاه ، بل يؤكّده ، وهذا بخلاف ما لو بدا له قبل تماميّة السبب ، كما [لو] رجع قبل تحقّق القبول ، حيث إنّه حينئذٍ باقٍ في ملكه ، وهو كاره خروجه فلا يقع.

﴿وكذا﴾ في ما نحن فيه ﴿لو﴾ لم يرض بالقبض الذي هو جزء السبب ولم يأذن به ، أو ﴿أذن في قبضه ثم﴾ بدا له ف﴿رجع﴾ عن إذنه ﴿قبل قبضه﴾ لا يصحّ.

وتوهّم تماميّة ما ذكر لو تحقّق الكراهة قبل تماميّة ما هو السبب عند العرف ، وهذا بخلاف ما لو اعتبر الشارع في ترتّب الأثر أمراً خارجيّاً تعبديّاً[1] كطيران الطير في السماء فلا ينافي كونه خارجاً عن اختيار المالك في اتّصاف البيع بكونه اختياريّاً بنظر العرف بعد إيجاد تمام ما هو السبب عندهم باختياره ، مدفوع: بأنّ اعتبار الشارع كاشف عن مدخليته في النقل ، وعدم تحقّق النقل بدونه.

وحكم العرف بكون النقل اختياريّاً لأجل خطئهم في السبب حيث

---

(١) الظاهر: تعبّداً.

إنّهم يزعمون السبب ما عدا ذلك ، وإلّا فلا فرق في ذلك عند العقل بين الأمر الذي اعتبره العرف أو بيّنه الشارع ، وهذا ظاهر.

وبهذا ظهر لك أنّ دعوى تخصيص هذه الأدلّة بإطلاق قوله -عليه السلام-: لا رهن إلّا مقبوضاً[1] كتقييد دليل وجوب الوفاء بالعقود غير مسموعة ؛ إذ بعد تسليم ظهورها في الإطلاق ، والغضّ عن عدم كون هذه الرواية ناظرة إلّا إلى بيان اشتراط القبض في الجملة ، وأنّه بالنسبة إلى هذه الجهات مهملة ، ففيه: أنّ هذه القواعد المتقنة المحكمة المؤيّدة بالعقل والنقل لا يجوز رفع اليد عنها بمجرّد ظهور اللفظ في الإطلاق خصوصاً في مثل المقام الذي ربّما يدّعى انصرافها في حدّ ذاتها إلى المقبوضية التي تحقّقت بإذن المالك ، وليس بالبعيد.

وأضعف من ذلك : دعوى الاقتصار على القدر المتيقّن من التقييد ، وهو مطلق القبض بعد البناء على إهمال دليل المقيّد ، كما لا يخفى ، فظهر أنّ اعتبار الإذن ممّا لا إشكال فيه.

مضافاً إلى دعوى نفي القول الثالث ، بل يمكن دعوى الإجماع التقديري ، بأن يقال: الكلّ مطبقون على أنّه لو اعتبر القبض ، للزم أن يكون عن إذن ، فيثبت الحكم بالإجماع بعد إثبات المعلّق عليه ، فتدبّر.

﴿وكذا﴾ لا يصحّ الرهن ﴿لو نطق بالعقد ، ثمّ جنّ أو أُغمي عليه ، أو مات قبل القبض﴾ مثلاً على إشكال فيها ، خصوصاً في الأوّلين منها ، ولا سيّما في أوسطها ، خصوصاً إذا بنينا على أنّ القبض معتبر في اللزوم دون الصحّة ، فإنّ القول بالصحّة فيها على هذا التقدير قويّ.

---

(١) التهذيب ٧: ١٧٦/٧٧٩ ، الوسائل ، الباب ٣ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ١.

هذا إذا لم ينعقد الإجماع في المسألة على البطلان من القائلين باعتبار القبض ومن النافين أيضاً على تقدير اعتباره حتى يمكن دعوى الإجماع التقديري وعدم القول بالفصل، وإلّا فإتمام المسألة بجميع فروضها على القواعد في نهاية الإشكال.

واستدلّوا للبطلان: بأدلّة:

منها: ما يناسب القول باعتباره في الصحّة.

ومنها: ما يناسب القول باعتباره في اللزوم.

أمّا القسم الأول، فمنها: ظهور ما دلّ على شرطيّة الاختيار في اعتباره إلى تمام السبب، فيجب أن يكون الاختيار باقياً إلى أن يتحقّق القبض، والمفروض انتفاؤه بأحد هذه الأسباب، فيبطل العقد.

ومنها: أصالة الفساد في المعاملات.

وأمّا القسم الثاني: فهو أنّه حينئذٍ من العقود الجائزة، المعلوم بطلانها بعروض هذه الأشياء، كالعارية والوديعة والوكالة ونظائرها.

ويمكن الخدشة فيها، أمّا في الأوّل: فبأنّ ما دلّ على شرطيّة الاختيار، مثل قوله -عليه السلام-: لا يحلّ مال امرىءٍ إلّا عن طيب نفسه[1] أو الناس مسلّطون على أموالهم[2] وكذا الإجماع على اعتبار الاختيار في تأثير الأسباب لا يثبت بها إلّا اعتبار طيب نفس مَنْ يتحقّق التصرّف في متعلّق سلطنته، وهو في الفرض: الوارث أو الولي أو هو بنفسه لو أفاق عن جنونه وإغمائه قبل القبض، فلو رضي مَنْ بيده سلطنةَ المال على تحقّق الرهن وإمضائه وأذن بالقبض وفاءً للعقد السابق

---

(١) عوالي اللآلي ١:٢٢٢/٩٨ و٢:١١٣/٣٠٩ و٣:٤٧٣/٣.

(٢) عوالي اللآلي ١:٢٢٢/٩٩.

لا بعنوان أنّه رهن مستقلّ معاطاتي ؛ يجب الوفاء به ؛ لتحقّق العقد والقبض والإذن ممّن له ذلك.

ودعوى: عدم شمول دليل وجوب الوفاء للعاقد ؛ لعدم تماميّة العقد بالنسبة إليه ولا للوارث ؛ لعدم صيرورته عقداً له بالرضا بالقبض ، مع أنّها قاصرة عن إثبات تمام المدّعى ؛ لعدم الشمول فيما لو أفاق هو بنفسه عن جنونه أو إغمائه ، غير مسموعة بعد البناء على صحة العقد الفضولي بمقتضى القواعد ؛ إذ لا يقصر ما نحن فيه عنه ، فليتأمّل.

وما يظهر من بعض في مثل المقام من أنّ تلفيق السبب ممّا لم يعلم شرعيّته فلا يؤثّر ، ففيه: أنّه بعد تحقّق العقد عرفاً واحتفافه بالشرائط الثابتة بالشرع بطلانه يحتاج إلى دليل ؛ إذ الأُصول والقواعد في مثل الفرض يكفي في الصحّة ، كما لا يخفى.

وبهذا ظهر الخدشة في الدليل الثاني ، أعني أصالة الفساد أيضاً حيث إنّ دليل وجوب الوفاء بالعقد حاكم عليه.

وتوهّم ورود التخصيص عليه بما قبل القبض ، فالمقام ممّا يجب فيه استصحاب حكم المخصّص لا التمسّك بالعام ، كما تقرّر في محلّه ، مدفوع: بأنّ القبض اعتبر قيداً للرهن الذي يجب الوفاء به ، لا أنّ ما قبله خارج عن حكم وجوب الوفاء حتى يكون مخصّصاً في بعض أحوال الفرد ، فيستصحب في زمان الشك ، ويفصح عن ذلك كونه شرطاً له وظهور الدليل في ذلك.

وأمّا في الثالث: فبأنّ المسلّم من البطلان في العقود الجائزة بهذه الأشياء إنّما هو في العقود الإذنية التي لا تتقوّم إلّا بتحقّق الإذن حقيقةً أو حكماً ، كما في الغافل والنائم مثل الوكالة والوديعة والعارية والإباحة ونظائرها ، ضرورة سقوط الإذن ـ الذي لا تتقوّم هذه العقود إلّا به ـ بطروّ

هذه الأشياء ؛ لخروج صاحبها عن الأهلية ، فيرتفع ما لا يتقوّم إلّا بالإذن ، وأمّا في ما يؤول إلى اللزوم كالبيع الخياري فلا ، وما نحن فيه من القسم الثاني لا الأول ، فتبصّر.

هذا ، ولكنه يمكن أن يدّعى انصراف ما دلّ على اعتبار القبض إلى القبض الذي يكون من قبل[1] المالك نفسه صادراً عن طيب نفسه لا المقبوضيّة مطلقاً ولو كان من شخص آخر غير العاقد ، أو لم يكن واقعاً عن إذنه.

وسرّه: أنّ من الأمر المركوز في ذهن العقلاء مع قطع النظر عن الحكم الشرعي أنّ العقود التي ليست من قبيل المعاوضات ، بل من قبيل الهبات والصدقات ممّا لا يقتضي الخسارة إلّا من طرف واحد لا يعتنون بمجرّد العقد وإنشاء الهبة.

مثلاً: لو قال لزيد: إنّ داري أو فرسي لك ، لا يعدّ[2] أهل العرف زيداً صاحب دار أو فرس ، بل لو سئل عن زيد ألك فرس؟ يقول: وعدني فلان ؛ ولا يقول: نعم ، مع أنّه أنشأ الملكيّة ، إلّا أنّه لا يعدّ مالاً ما لم يقبضه ، وذلك ؛ لأنّه يصعب عليهم الوفاء في أمثال هذه المعاملات ، فلا يترتّب عليها آثارها عندهم إلّا بعد تأكّد إنشائه بإيجاد أثره في الخارج ، بمعنى أن يقبّضه العين الموهوبة ، وإلّا فإنشاؤه المجرّد عندهم ليس إلّا بمنزلة الوعد.

فعلى هذا لو قال الشارع: يعتبر في الهبة أو القرض أو الرهن مثلاً أن يكون مقبوضاً ، ينسبق إلى الذهن القبض المتعارف عندهم في مثل

---

(١) في النسخة الخطية: فعل.

(٢) في النسخة الخطية والطبع الحجري: لا يعدّون. والصحيح ما أثبتناه.

هذه المعاملات ، وهو: ما يكون مؤكّداً لإنشائه السابق لأجل كونه وفاءً بما قال ، فعلى هذا يجب أن يكون القبض من فعل مَنْ تحقّق الإنشاء بفعله ، فلا يكفي فعل الولي أو الوارث.

هذا ، ولكن يشكل ذلك بما لو أفاق هو بنفسه عن جنونه وإغمائه ، فإنّ وجوب الوفاء به بعد قبضه بعد الإفاقة لا ينافي ما ذكرنا.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى انسباق استمرار الاختيار -ولو حكماً- أيضاً من الأدلّة بالتقريب المتقدّم ، بأن يقال: إنّ من المستقر المركوز في أذهانهم أيضاً عدم الاعتناء بأجزاء السبب الذي للاختيار فيه مدخلية لو تخلّل في أثنائه الخروج عن الأهلية رأساً ، فلو أرادوا ترتّب المقتضي بعد ذلك يجدّدون عن رأس ، فعلى هذا ينسبق هذا النحو ، أعني بقاءه على أهليّة إيجاد السبب أيضاً مستمرّاً إلى أن يتمّ مستفاداً من الدليل.

ولذا ترى الفقهاء لا يزالون يفتون بفساد العقود التي يعتبر فيها القبض بطروّ هذه الطوارئ من دون نكير وإن كانوا يتمسّكون في مقام الاستدلال بما لا يسلم عن الخدشة ، إلّا أنّ من المحتمل قريباً أن يكون هذا الأمر المركوز في الذهن سبباً للانصراف ، ومنشأً للفتوى ، فتدبّر.

هذا كلّه فيما لو طرأت[1] هذه الطوارئ للراهن ، وأمّا لو عرضت للمرتهن فإثبات البطلان حينئذٍ أخفى.

نعم يمكن فيها أيضاً بدعوى الانصراف بالتقريب الأخير.

ثم هذا كلّه فيما لو اعتبرنا القبض في الصحة ، وأمّا لو قلنا بأنّه شرط في اللزوم ، فالظاهر أن طروّ هذه الطوارئ لا يوجب البطلان ، كما ظهر وجهه ممّا تقدّم.

---

(١) في النسخة الخطية والطبع الحجري: طرأ ، والصحيح ما أثبتناه.

ثم لا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكرنا من اعتبار القبض ليس إلّا اشتراطه في الجملة ، ﴿و﴾أمّا اعتباره مطلقاً فلا ؛ لما ذكرنا من أنّ صدق كونه مقبوضاً ـ الذي تتوقّف صحّة الرهن عليه ـ لا يقتضي إلّا اتّصافها بالمبدأ في الجملة لا مستمرّاً فعلى هذا ﴿ليس استدامة القبض شرطاً﴾ بل يكفي تحقّقه في الجملة ؛ للأصل والإجماعات المنقولة المعتضدة بعدم وجدان الخلاف بين الإماميّة ، بل في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه ، بل الإجماع بقسميه عليه ، بل لعلّ المحكي منها مستفيض أو متواتر وهو الحجّة[1].

﴿فلو عاد﴾ العين المرهونة بعد القبض ﴿إلى الراهن﴾ سواء كان بإذن المرتهن أم لا ﴿أو تصرّف فيه﴾ من دون إذن المرتهن أو بإذنه ، ولكنه لا يكون التصرّف المأذون فيه منافياً لبقاء حقّه ﴿لم يخرج عن﴾ حقّ ﴿الرهانة﴾ كما هو مقتضى العقود اللازمة ، فهذا ممّا لا إشكال فيه كبعض الفروع المتقدّمة.

﴿و﴾ إنّما الإشكال في إطلاق قولهم: إنّه ﴿لو رهن ما هو في يد المرتهن لزم﴾ الرهن ﴿ولو كان غصباً لتحقّق القبض﴾ حيث إنّه بظاهره يعمّ ما لو لم يعلم الراهن بالحال أصلاً أو علمه سابقاً ، ولكنه ذهل عن كونه كذلك حال العقد ، مع أنّ هذا ينافي اعتبار الإذن في القبض ، كما لا يخفى.

ودعوى: انصراف كلامهم إلى صورة علمه بالحال والتفاته حال العقد ، مع أنّها عارية عن الشاهد لا يثبت بها المدّعى ؛ إذ لا ملازمة عرفاً بين إرهان الشيء والإذن في قبضه بعنوان الرهن بعد فرض كون

---

(١) جواهر الكلام ٢٥:١٠٨.

القبض شرطاً شرعيّاً للرهن إمّا في صحته أو لزومه.

نعم يتمّ ذلك لو قيل بأنّه معتبر في مفهومه عرفاً ، وعلى هذا فلا بدّ أن يلتزم بصحة القبض لو قبضه بعد العقد من دون إذن جديد ، مع أنّ الظاهر أنّهم لا يلتزمون به.

ويمكن الفرق بعد البناء على كونه دالاً على الإذن ـ كما نقول به في الهبة ـ بين القبض السابق واللاحق بما ذكرنا في حكمة اعتبار القبض في أمثال المقام ، بأن يقال: إنّ الهبة ـ التي يعدّونها أهل العرف بمنزلة الوعد ، ويحتاج في ترتّب الأثر عليها بنظرهم إلى الإنشاء الخارجي بعد القول ـ إنّما هي في ما لم يكن المستوهب مستولياً عليه من قبل ، وأمّا في ما كان كذلك فالإنشاء القولي بعد علم الواهب بالحال نافذ لديهم ، لا لعدم كون القبض شرطاً عندهم في هذا الفرض ، بل لتحقّقه على ما هو المفروض ، لكن إثبات كون الرهن كذلك عرفاً لا يخلو عن إشكال.

ولو بنينا على دلالته على الإذن فلا إشكال في صحة الرهن ؛ لتحقّق الشرط ، أعني القبض ، ضرورة أنّ الشرط ليس إلّا كونه مقبوضاً بإذن الراهن ، وهو حاصل ، لا إحداث القبض ، كما لا يخفى.

فما أورد في الجواهر بقوله: لا يتحقّق القبض الذي هو شرط ؛ لوضوح بطلانه في الأخير ـ يعني فيما إذا كان غصباً ـ المنهي عنه ، فيكون فاسداً لذلك ؛ إذ النهي وإن كان لا يقتضي الفساد في غير العبادة ، إلّا أنّ القبض ركن ، وعدم اقتضائه الفساد إنّما هو بعد تمام الأركان ـ إلى قوله ـ بل لعدم تناول دليل الشرطية لمثل الفرض ؛ ضرورة ظهوره في غير المقبوض ، أمّا هو فيبقى على أصالة اللزوم[1] ، لا يخلو عن

---

(١) جواهر الكلام ٢٥: ١٠٩ـ١١٠.

نظر.

أمّا أوّلاً: فما ذكره من فساد القبض لوجود النهي ، ففيه: أنّ النواهي النفسية التكليفية لواتّحدت[1] مصاديق متعلّقها مع العبادة أيضاً لا تقتضي الفساد إلّا في حال تنجز النهي الذي يمتنع معه تعلّق الأمر به الذي لا تصحّ العبادة إلّا به ، فكيف في المعاملات التي لا يحتاج تحقّقها إلى الأمر بها ، بل يجتمع مع كونها حراماً بمقتضى الحكم التكليفي ، كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فما ذكره من الانصراف ، ففيه: أنّ أدلّة اعتبار القبض ليس[2] إلّا قوله تعالى: «فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ»[3] على تقدير دلالته ، وقوله -عليه السلام-: لا رهن إلّا مقبوضاً[4] وشيء منها لا يدلّ إلّا على اعتبار كون الرهن مقبوضاً ، غاية الأمر إنّا أثبتنا اعتبار كونه بإذن المالك ورضاه بمقتضى الأدلّة الأُخر، لا إيجاده وإحداثه حتى يدّعى انصرافه ، بل لو كان بلفظ ظاهر في كون الإيجاد شرطاً ، لأمكن دعوى سبق الذهن إلى كون نفس القبض الخارجي -الذي أثر فعله- شرطاً ، وفعله -الذي هو عبارة عن إيجاده -مقدّمة لذلك ، فعلى هذا لا داعي بل لا وجه لقصر الشرطية على ما عدا المورد ، وكونه حاصلاً لا يقتضي ذلك ، كالمتطهّر حال الأمر بالصلاة ؛ فإنّ شرطيّة الطهارة للصلاة باقية جزماً إلّا أنّه ليس مأموراً بها لحصولها ، كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الإيراد المتّجه عليهم إنّما هو منافاة ما ذكروه في

---

(١) في النسخة الخطية والطبع الحجري: اتّحد. والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كذا ، والظاهر: ليست.

(٣) البقرة ٢:٢٨٣.

(٤) التهذيب ٧:١٧٦/٧٧٩ ، الوسائل ، الباب ٣ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ١.

هذا المقام مع اعتبارهم الإذن في الفرع السابق.

وكيف كان ، فالأقوى اعتبار الإذن في القبض بعنوان كونه للرهن ولو قلنا باستفادته من نفس الصيغة لو كان الراهن عالماً بالحال ، فلا يتحقّق الرهن بالقبض السابق لو لم يكن بإذن المالك كاللاحق إن قلنا باعتباره في الصحة ، كما هو الأقوى.

فعلى هذا لا يرتفع به الضمان السابق الحاصل بسبب الغصب ، بل ولا حرمته بلا إشكال وتأمّل.

وأمّا لو أذن في استدامة القبض للرهن ، فيصحّ بلا إشكال.

وإنّما الكلام في أنّه هل يرتفع الضمان بإذنه في إمساكه كحرمته أم لا ؟ وجهان: من أنّ الغصب سبب للضمان ولم تحصل غايته التي هي الأداء ، مع أنّ الأصل يقتضي بقاءه أيضاً وأمّا الرهينة فلا تقتضي عدمه ، وإلّا لما ضمنه في صورة التعدّي والتفريط مع أنّ المعلوم خلافه ، فهي في حدّ ذاتها لا تقتضي الضمان ولا عدمها ، فما لم يحدث فيها سبب للضمان فهو باقٍ على مقتضى الأصل من كون تلفه من مال مالكه ، ومتى عرض فيها سبب كالتعدّي والتفريط يضمنه ، والغصب السابق مقتضٍ للضمان إلى أن يتحقّق له رافع ، وهو إمّا معلوم العدم أو مشكوك فيستصحب.

ومن أنّ الرهن أمانة ، والمستفاد من أدلّتها أنّ الاستيمان منافٍ للتضمين.

وأمّا التعدّي أو التفريط اللاحق: فإنّا نلتزم بأنّه موجب لخروج الأمين عن كونه أميناً ، كما تخيّله بعض ، أو نقول بأنّ أدلّة الأمانات مخصّصة بالنسبة إليها.

وتوضيح المقام: أنّ الأمانة في هذه المقامات ليس معناها الحقيقي

[مراداً] في مقابل غير الأمين ، أعني مَنْ لا ثقة بفعله ، بل المراد بها كلّ من سلّطته على مالك ، وألقيت المال تحت يده بحيث يكون تسليطه على مالك بفعلك ، كما يظهر من الأخبار الواردة في هذه المقامات.

وهذا هو المعني به في كلماتهم حيث يعلّلون في بعض الموارد مثلاً: بأنّ المستأجر أو الودعي أو المستعير أمين ، وليس عليه إلّا اليمين ، لا العدل الثقة ، وهذا ظاهر.

وإطلاق الأمين عليه لعلّه لأجل معاملتك التي لا ينبغي أن يعامل مثلها إلّا مع الأُمناء ، والمستفاد من الأدلّة التي تدلّ على أنّ الأمين ليس بضامن[1] ، وأنّه لا يجوز اتّهامه وتخسيره بمساعدة فهم العرف بما ارتكز في أذهانهم: أنّه بعد أن كان استيلاؤه بفعلك وأمرك ينافي ذلك تغريمه وورود خسارته عليه ، ومعلوم أنّه لا فرق في ذلك بين أن يأذن له ابتداءً في التصرّف أو يرخّصه في استدامة اليد ، فهذه الأدلّة كما تقتضي تخصيص قاعدة اليد بما إذا لم يكن بإذن المالك ، كذلك تقتضي تعميم الأداء بحيث يعمّ ذلك ، بل ليس ذلك بعد الإذن إلّا كما أدّاه إلى وكيله ؛ إذ كما أنّ الأداء إلى الوكيل بحكم الأداء عرفاً ، كذلك استيلاؤه بعد إذن المالك أيضاً بحكم الأداء بنظر العرف ، ولذا استدلّ في المقام لنفي الضمان: بأنّه أداء ؛ إذ من المعلوم أنّه ليس أداءً حقيقةً ، بل هو بحكم الأداء عرفاً.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكرنا من منافاة الاستيمان للضمان إنّما هي إذا كان الإذن مطلقاً ، وأمّا لو لم يأذن إلّا بشرط تحمّل الضمان ، كما

---

(١) انظر على سبيل المثال: الوسائل ، الباب ٤ من أبواب الوديعة ، والباب ١ من أبواب العارية.

في العارية المضمونة ، فلا.

وبعبارة أُخرى: الضمان إنّما ينافي إطلاقها لا ذاتها ، كما أنّه لا مانع عن الالتزام بالضمان بتعدّي الأمين أو تفريطه بعد مساعدة دليل التعدّي والتفريط على ذلك.

وأمّا دعوى خروجه عن الأمانة بذلك: فيمكن منعها بما أشرنا من عدم منافاتها للأمانة بالمعنى المعتبر في المقام.

فرع

لو قلنا بعدم اعتبار القبض في الصحة ولا في اللزوم ، وعدم استحقاقه لذلك أيضاً ، فلا إشكال في عدم جواز القبض له من دون إذنه ، ولو كان مستولياً عليه قبل العقد أيضاً ، يجب ردّه عليه لو لم يرض بذلك ، وأمّا مجرّد إيقاع عقد الرهن عليه فلا يدلّ على الرضا ، خصوصاً على هذا التقدير ، كما لا يخفى.

وكذا لو قلنا باعتباره في اللزوم دون الصحّة ، فإنّه لا يجوز له القبض من دون إذنه ، وكذلك إبقاؤه تحت يده من دون رضاه.

وأمّا مجرّد إيقاع عقد الرهن عليه فدلالته على الرضا بالإمساك قد عرفت المنع عنه ، فلا يرتفع به الضمان السابق ، بل استيلاؤه عليه بعد العقد أيضاً من دون إذنه سبب مستقلّ للضمان ، وأمّا استحقاقه للقبض بمجرّد العقد على هذا التقدير بعد فرض أصله جائزاً قبل القبض فغير معقول.

بقي الكلام فيما لو قلنا بلزومه بمجرّد العقد واستحقاقه للقبض من حينه ، فإن بنينا على أنّه يجوز له القبض بعد ذلك بأيّ وجه اتّفق من

دون حاجة إلى إذن الراهن في ذلك ، فالظاهر أنّه لو قبضه بعد العقد من دون إذنه وتلف في يده ، لا يضمنه ؛ لما سنذكره إن شاء الله تعالى من الأدلّة التي تدلّ على أنّ العين المرهونة لو تلفت في يد المرتهن فهي من مال مالكه.

ودعوى : انصرافها عن الفرض بعد أن كان الأخذ عن استحقاق ، غير مسموعة ، كما أنّ الظاهر أنّه كذلك لو قلنا بعدم جوازه إلّا عن إذنه ولكنه امتنع عن الإذن ، فقبضة المرتهن بإذن الحاكم أو بنفسه إذا جوّزنا له ذلك.

وأمّا لو قبضه من دون إذنه على الفرض مع عدم كون الراهن ممتنعاً ، فالظاهر الضمان ؛ لعموم قاعدة اليد ، وعدم معلوميّة شمول دليل المخصص للفرض ، كما أنّ الظاهر بقاء الضمان لو تحقّق سببه سابقاً على العقد ولو قلنا باستحقاقه للقبض وعدم الحاجة إلى إذنه أيضاً إلى أن يتحقّق الأداء أو ما بحكمه كإذنه في الإبقاء.

وأمّا الأدلّة التي دلّت على أنّ المرتهن ليس بضامن ، فلا ينافي ذلك ؛ لعدم دلالتها إلّا على أنّ الاستيلاء على العين المرهونة لا يقتضي الضمان ، لا أنّه يقتضي عدم الضمان ، كما لا يخفى على مَنْ لاحظ أدلّتها ، فلا ينافي ذلك اقتضاء سبب آخر للضمان.

ولا يقاس هذه الأدلّة بأدلّة الأمانات في دلالتها على رفع الضمان فعلاً بعد تفاوتها في الإفادة واقتران دليل الأمانات بالتقريبات الذهنية التي يؤيّد ظهورها في نفي فعلية الضمان ، فلاحظ وتأمّل.

﴿ و ﴾ ممّا يتفرّع على اعتبار القبض أيضاً أنّه ﴿ لو رهن ما هو غائب ﴾ عن مجلس العقد ﴿ لم يصر رهناً ﴾ صحيحاً أو لازماً على القولين ﴿ حتى يحضر المرتهن أو القائم مقامه عند الرهن ويقبضه ﴾

فيصحّ على القول الأول ويلزم على القول الثاني.

وهذا ممّا لا إشكال بل لا خفاء فيه بناءً على اعتبار القبض، ولكنه لا بدّ من أن يقتصر فيه بما إذا لم تكن العين الغائبة في تصرّف المرتهن، وإلّا فحكمه ما تقدّم في الفرع المتقدّم من حصول القبض وكفايته في الصحة لو كانت الاستدامة بإذن الراهن.

كما أنّه ينبغي أن ينبّه في المقام على أنّه لو وكّل المرتهن مَنْ كان العين في تصرّفه حال العقد في القبض يتحقّق الرهن، ولا يتوقّف صحّته ولا لزومه -على الفرض- على الحضور؛ لحصول الشرط، إذ لا فرق في ذلك بين أن يباشره هو بنفسه أو بوكيله، كما أنّه لا فرق بين حضور العين وغيبتها بعد تحقّق صدق كونها مقبوضةً؛ إذ ليس المراد بالقبض القبض الحقيقي الذي لا يتحقّق إلّا بالأخذ باليد حقيقةً، بل المراد به ما هو منشأ للضمان فيما اذا كان مغصوباً مثلاً، ومن المعلوم أنّه لا فرق في ذلك -أعني في تحقّق القبض بهذا المعنى- بين أن تكون العين المرهونة في حِبَرَة[1] حاضرة عنده وبين أن تكون في دار مفتاحها عنده، فعلى هذا يصح الرهن لتحقّق القبض بهذا المعنى.

نعم قد يتوهّم أنّ الشرط إيجاد القبض لا استمراره، وهو في الفرض غير متصوّر قبل الحضور، فيكون موقوفاً عليه.

وفيه: أنّ دليل اعتبار القبض ليس إلّا قوله تعالى: «فرهانٌ مقبوضةٌ»[2] وقوله -عليه السلام-: لا رهن إلّا مقبوضاً[3] وشيء منهما

---

(١) حِبَرَة: ثوب يصنع باليمن قطن أو كتان مخطط. مجمع البحرين ٣:٢٥٦.

(٢) البقرة ٢ : الآية ٢٨٣.

(٣) التهذيب ٧:١٧٦/٧٧٩، الوسائل، الباب ٣ من أبواب كتاب الرهن، الحديث ١.

لا يدلّ على شرطيّة إحداث القبض ، بل غاية مدلولها اعتبار كون المرهون مقبوضاً ، وهو حاصل في الفرض.

مع أنّه لو سلّم ظهورها في شرطية إحداث القبض ، بل لو ورد دليل يكون نصّاً في ذلك بالخصوص ، لكنّا نحمله على إرادة اعتباره من باب المقدّمة ، لا لأنّه بنفسه شرط ، ضرورة معلوميّة أنّ الحكمة في تشريع ذلك إنّما هو الاستيثاق الذي لا يحصل إلّا بكونه مقبوضاً من حيث إنّه مقبوض ، وأمّا نفس القبض الحدثي من حيث إنّه فعل من الأفعال ، لا مدخلية له في ذلك إلّا من حيث كونه مقدّمةً لحصول ما هو سبب لذلك.

ويمكن الإيراد على ما ذكرنا من كفاية الوكالة في صحّة العقد: بأنّ شرط صحة الوكالة قابلية المحل بأن يكون فعلاً اختيارياً فيوكّله في إيجاده ، وهو في المقام غير محقّق ، إذ الاستيلاء التام الفعلي غير ممكن إلّا بعد زمان يمكن الوصول إليه ، وأمّا الاستيلاء الحاصل بفعله السابق الذي صار منشأً لصدق كونه قبضاً في الحال ، فهو أمر حاصلٌ غير قابل للتغيير نفياً وإثباتاً في زمان لا يتمكّن من الوصول إليه إلّا بعد مضيّه ، فهذا أيضاً [لوجوده][1] غير قابل للاستنابة حتى يصير القبض قبضاً للمرتهن.

وفيه: أنّ نفس القبض وإن كان حاصلاً لا يقبل النيابة بعد ذلك من حيث هو ، إلّا أنّ قصده كون استمرار القبض الحاصل نيابةً عن المرتهن فعل ممكن ، وبه يتغيّر عنوان القبض.

نعم يتوقّف على نيّة النيابة ؛ إذ بها يتغيّر العناوين في مثل المقام ،

---

(١) في النسخة الخطية والطبع الحجري: لوجوبه. والظاهر ما أثبتناه.

فهو في الحقيقة وكيل في هذا الأمر الذي به تتحقّق الإضافة ، ويصدق عليه أنّه قبضه، فهذا كما لو نوى الولي القبض عن الطفل فيما لو وهبه ممّا هو في يده.

والظاهر أنّه لا إشكال في كفايته في صحة الهبة ، مع أنّه ليس إلّا مجرّد تغيير العنوان بالقصد ، فافهم.

﴿و﴾ إذا عرفت أنّ القبض معتبر في صحة الرهن ولزومه ، فـ﴿لو أقرّ الراهن بالإقباض قُضي عليه﴾ وحكم بصحة الرهن ولزومه ؛ لعموم إقرار العقلاء على أنفسهم جائز[1] ، ولكنه ﴿إذا لم يعلم كذبه﴾ ضرورة عدم كون الإقرار من الأسباب الواقعية لتحقّق مؤدّاه واقعياً ، وإنّما هو سبب ظاهري يترتّب عليه مؤدّاه ما لم يتبيّن خلافه ، وأمّا بعد ظهور الخلاف فلا.

﴿ولو رجع﴾ بعد ذلك عن إقراره ﴿لم يقبل رجوعه﴾ لكونه إنكاراً عقيب الإقرار ، وسماعه ينافي نفوذ الإقرار ومضيّه.

﴿و﴾ لكنه قد يقال: إنّه ﴿تسمع دعواه لو ادّعى المواطأة على﴾ الإقرار لأجل ﴿الإشهاد﴾ عليه إقامة لرسم الوثيقة ﴿و﴾ على هذا ﴿يتوجّه﴾ له ﴿اليمين على المرتهن على الأشبه﴾.

ولا يخفى عليك أنّ هذه الفروع لا يتنقّح حقّ التنقيح إلّا بعد تحقيق حقيقة الإقرار ، ومعرفة حكمه الثابت له من النفوذ وعدم سماع الإنكار بعده.

فنقول: الإقرار لغةً كما في المسالك[2]: الإثبات من قولك : قرّ

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٣/١٠٤ و٢: ٢٥٧/٥ و٣: ٤٤٢/٥.

(٢) مسالك الأفهام ٢: ص١٦٢.

الشيء يقرّ، وقررت الشيء وأقررته: إذا أفدته القرار.

فعلى هذا ما يظهر من بعض اللغويين أنّه بمعنى الاعتراف أو الإذعان فإنّما هو تفسير بالمناسب؛ إذ الظاهر أنّ الإذعان عبارة عن التصديق القلبي من حيث هو، وليس الإقرار كذلك، بل الاعتراف أيضاً ممّا يعتبر العلم في مفهومه، بخلاف الإقرار؛ فإنّ الاعتقاد بحسب الظاهر ليس مأخوذاً فيه.

وكيف كان، فيطلق الإقرار على الإخبار عن حقّ لازم للغير على المتكلّم، والظاهر أنّ إطلاقه عليه ليس من حيث كونه إخباراً عن الواقع، وكونه ثابتاً في نفس الأمر حتى يكون مساوقاً للقسم الخاص من الخبر وإن كان يظهر من عبائر بعضهم ذلك، حيث عبّروا بأنّ صيغته كذا أو لفظه كذا.

وأمّا احتمال كونه بملاحظة صدور نفس اللفظ من حيث هو أو بملاحظة اللفظ من حيث كونه مطابقاً للنسبة الذهنية فمّا لا ينبغي أن يتوهم، بل الظاهر أنّ تسميته إقراراً إنّما هو من جهة استلزام خبر إثبات حقّ للمقرّ له على عهدة المقرّ، ونفي استحقاقه له بنفسه بمقتضى اعترافه، فالإقرار اسم للّازم المستفاد من الخبر لا لنفس القضية من الموضوع والمحمول، فالخبر ما به يتحقّق الإقرار لا نفس الإقرار، ولعلّ في تعديته بالباء في قولهم: أقرّ بكذا؛ إشعاراً بذلك.

إذا عرفت معنى الإقرار، فنقول: إنّ حكم الإقرار نفوذه على المقرّ، وقطع النزاع به، للنبوي المدّعى استفاضته، بل تواتره: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز[1].

---

(١) مرّت الإشارة الى مصدره في الصفحة السابقة.

ومعنى جوازه بحسب الظاهر: نفوذه في حقّه ، وعدم إمكان التفصّي له عمّا التزمه على نفسه بسبب إقراره ، لا أنّه حجّة وطريق إلى الواقع لأجل أنّ العاقل ليس متّهماً في إخباره عن ضرر نفسه ، فيجب تصديقه ، نظير وجوب تصديق العادل ، حتى يقال: إنّ اعتباره على هذا دائر مدار طريقيته ولو نوعاً، فيشكل الأمر فيما لو عارضه إقرار آخر، كأن يقرّ أوّلاً لزيد بشيء ثم لعمرو بذلك الشيء ، ضرورة عدم اتّصاف المتعارضين بوصف الطريقية بالنسبة إلى شيء من الخصوصيتين ، مع أنّهم حكموا بنفوذ الإقرار في المثال ، فيُلزم بدفع العين إلى الأول وبدله إلى الثاني ، وذلك لأنّ الجواز ليس بمعنى الحجيّة كما لا يخفى.

مع أنّه بعد ما عرفت من أنّ الإقرار لغةً بمعنى الإثبات ، وأنّ تسمية الخبر إقراراً إنّما هو باعتبار لازمه ، أعني الإثبات والالتزام ، لا مجال لهذا التوهّم ؛ إذ الإثبات والالتزام لا يتّصف بالحجّية والطريقية.

نعم إن قلنا بأنّ الإقرار عبارة عن نفس الخبر ، لكان للاحتمال المذكور وجه ، إلّا أنّه خلاف الظاهر ، فلا يصار إليه.

وأمّا ما ذكر من أنّ العاقل لا يتّهم في إخباره عن نفسه ، فالظاهر أنّه حكمة لجعل إقراره سبباً للنفوذ ، وجواز إلزامه بما التزم به ، والظاهر أنّ الإقرار في حدّ ذاته له نحو اعتبار وسببية ظاهرية عند أرباب السياسة من العقلاء ، فحكم الشارع على هذا إمضاء لطريقتهم.

وكيف كان ، فالظاهر بل المقطوع به: أنّه ليس سبباً واقعياً لثبوت متعلّقه ، كالبيع ونحوه ، بل هو سبب ظاهري يترتّب عليه آثار ثبوته ما لم يعلم خلافه ، فلو علم كذبه ، لا يترتّب عليه شيء ، كما هو الشأن

في جميع الأحكام الظاهرية ، فلو أقرّ بأنّ الدار التي تحت تصرّفه انّها لزيد ، نحكم بمقتضى إقراره أنّها لزيد ، ونُلزمه بدفعها إليه ، كما لو رأينا نقلها إليه بسبب واقعي ، فلا تُسمع بعد ذلك دعواه أنّها ليست لزيد ؛ إذ إنكاره بعد ذلك منافٍ لنفوذ إقراره السابق ، وقد دلّت الرواية على نفوذه.

هذا إذا تعلّق الإنكار بنفس ما أقرّ به ، أمّا لو ادّعى التأويل والمواطأة على الإشهاد والكذب عمداً أو خطأً والاشتباه في طريق الإقرار ، كالاتكال على قول الشريك أو خطّ الوكيل وغير ذلك من نظائرها ، فسماع الدعوى فيها ليس منافياً لنفوذ الإقرار مطلقاً.

بيان ذلك : أمّا في ما هو من قبيل دعوى التأويل كالتورية ودعوى جهله بمدلول كلامه وسبقه إلى لسانه من دون قصد وغير ذلك ، فدعواها ترجع إلى دعوى خروج الإقرار عن كونه إقراراً ، ومعلوم أنّ هذا لا ينافي نفوذ حكم الإقرار ؛ إذ الكلام بعدُ في تحقّق موضوع النفوذ ، فله إثبات ما ادّعاه من عدم كونه إقراراً إلّا أنّه قبل الإثبات محكوم بالنفوذ ؛ لأصالة الحقيقة ، وأصالة عدم إرادة خلاف الظاهر ممّا له ظاهر ، وأصالة عدم الخطأ والغفلة وغير ذلك من الأُصول المعتبرة عند العقلاء في تعيين المرادات من الألفاظ.

وأمّا دعوى المواطأة على الإشهاد والكذب عمداً لغرض أو خطأً ، فإنّه وإن كان يصدق عليه الإقرار ، إلّا أنك قد عرفت أنّ الإقرار ليس في حدّ ذاته سبباً واقعيّاً ، فمن الممكن أن يكون كلامه كذباً في الواقع ، فلفظه وإن كان صريحاً في كون المال لزيد في الواقع ، إلّا أنّه لا يدلّ بمقتضى مفهومه اللفظي أنّ المتكلّم لم يكذب في كلامه ، غاية الأمر إنّا نحرز هذا الشرط قبل دعواه بظهور الحال ، وأصالة عدم كون

كلامه مخالفاً لمعتقده ، وأنّ المتكلّم العاقل لا يخبر بخلاف الواقع المضرّ بحاله وغيرها من الأُصول المعتبرة عند العقلاء ، فإذا ادّعى شيئاً ممّا هو مخالف لأصل من الأُصول التي يتعيّن بها مدلول اللفظ يجوز سماعها ؛ لعموم البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر[١].

ومن هذا ظهر الوجه في سماع دعوى الخطأ في الطريق حيث إنّ إحراز عدمه إنّما هو بأصالة عدم الخطأ لا بمدلول الإقرار ، ومعلوم أنّ كلّ دعوى على خلاف الأصل مسموعة بمعنى أنّه يجب على مدّعيها الإثبات.

وما ذكرنا من سماع الدعوى في هذه المقامات لا ينافي الالتزام بكونه سبباً ظاهرياً تعبّدياً ، بل كونه سبباً ظاهريّاً ، وعدم كونه ناقلاً في الواقع يقتضي ذلك.

نعم لو بنينا على أنّ ما هو ظاهر الإقرار نافذ واقعاً ، فيكون الظاهر سبباً واقعيّاً لم يكن وجه لسماع الدعوى في هذه الموارد ، ولكنك قد عرفت خلافه.

وأيضاً ما ذكرناه من السماع ليس مطلقاً ، بل هو مقصور على ما لو شهد على ما يدّعيه من خلاف الظاهر شيء من قرائن الأحوال ، بأن يستند إلى مستند يستند إليه العقلاء في ارتكابهم بمثل ما يدّعي ارتكابه ، ككون الإقرار على رسم القبالة وغيره من القرائن ؛ إذ ليس كلّ دعوى تُسمع ولو كانت بعيدةً عادةً ، كدعوى إرادة خلاف الظاهر ممّا له ظاهر مع عدم مساعدة شيء من القرائن على صدق دعواه.

ومن هذا القبيل دعوى المزاح بإقراره ممّا لا يعتني العقلاء بمثلها في مقابل الظهورات المعتبرة ، وذلك لانصراف أدلّة سماع الدعاوي إلى

---

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٤٤ / ١٧٢ و ٤٥٣ / ١٨٨ و ٢: ٢٥٨ / ١٠ و ٣٤٥ / ١١ و ٣: ٥٢٣ / ٢٢.

الدعاوي المعتبرة عند العقلاء ، كيف ولو بني على سماع كلّ دعوى ، لانفتح باب الدعاوي الباطلة كما لا يخفى.

وحاصل الكلام في معنى الرواية: أنّ المستفاد منها أنّ العاقل ملزم بما التزم به على نفسه ، فهذا حكم تعبّدي من الشارع في مرحلة الظاهر ، فيترتّب عليه أحكامه ما لم يعلم خلافه.

هذا حكم الإقرار ، وأمّا تعيين الإقرار وأنّ المقرّ به أيّ شيء؟ فالمتبع في تعيينه هو العرف ، فلا بدّ في إحراز المراد والموضوع من إعمال القواعد العرفية مثل أصالة عدم القرينة وأصالة عدم السهو وغيرهما من الأصول ، وكلّ دعوى في مقابل شيء منها مسموعة ، بمعنى أنّه يجب على المدّعي إثباتها ، وإلّا فالأصل ينفيه.

هذا فيما لو ادّعى ما ينافي صدق الإقرار، أو ما هو المراد من لفظ ما أقرّ به ، مثل دعوى معنى مجازي أو غيرها ، وأمّا دعوى الخطأ في طريق الحكم فعموم الحكم بالنفوذ ، وكونه تعبّدياً وإن كان يقتضي عدم الاعتناء بها ، غاية الأمر أنّه بعد فرض كونه حكماً ظاهرياً لو ظهر بنفسه مخالفته للواقع يرفع اليد عن قضية الإقرار ، وإلّا فيحكم على مقتضى الإقرار ولو مع العلم بخطأ الطريق ، فضلاً عن دعواه ، إلّا أنّ الظاهر من الكلام خصوصاً بملاحظة إضافة الإقرار إلى العقلاء: أنّ الحكم ليس تعبّدياً محضاً ، بل لأجل مناسبة بين الحكم وموضوعه ، وهو كونه التزام العاقل من حيث إنّه عاقل ، وهذا لا محالة ينصرف إلى الإقرارات الواقعية التي يكون العاقل ملتفتاً إلى جميع أطرافه.

وبعبارة أخرى: ينصرف إلى الإقرارات التي يكون طريق العاقل إليه علماً بأن لا يكون مخطئاً في كلامه ، ويكون معتقداً لما يقول اعتقاداً واقعيّاً ، فإذا ادّعى الخطأ في الطريق ، وكون إقراره من الأفراد المنصرف

عنها الإطلاق ، الخارجة عن موضوع الحكم بالنفوذ ، ومعلوم أنّ دعواه هذه الأمور مخالفة للأُصول العقلائية ، مثل أصالة عدم الخطأ وغيره ، فما لم تثبت يحكم بنفوذ الإقرار لكون الموضوع محرزاً بالأصل حال الشك ، إلّا أنّ له إثبات ما يدّعيه ، وسماع دعواه في المقام ، لعدم منافاته نفوذ الإقرار المعتبر ، ضرورة أنّ إثبات كونه من القسم المعتبر من الإقرار إنّما هو بالأصل على الفرض ، وكلّ دعوى في مقابل الأصل مسموعة ، إلّا أن لا تكون نفس الدعوى دعوى عقلائية ، وكذا ينصرف الإطلاق عمّا يعترف به العقلاء كذباً لأغراض أُخر ، فدعوى كون إقراره من هذا القبيل مخالفة لظاهر كلامه من حيث إفادته لازم الخبر ، وهو: كون المخبر عالماً به معتقداً له ، فدعواه مخالفة للظاهر الذي هو الأصل في مباحث الألفاظ ، فافهم.

بقي الكلام في ما ذكرنا استطراداً من أنّهم حكموا في مثل ما لو أقرّ لزيد بدار ثم أقرّ بها لعمرو يلزم بدفعها لمن أقرّ له أوّلاً وبدلها لمن أقرّ له ثانياً، مع أنّ أحدهما كذب يقيناً.

ووجهه ما ذكرنا من عدم دوران اعتباره مدار الطريقية حتى يسقط في الفرض كلاهما عن الاعتبار ، بل اعتباره من باب التعبّد ، فيعمل على وفق مقتضاه ما لم ينكشف خلافه كما هو قضيّة كونه سبباً ظاهريّاً.

وأمّا العلم الإجمالي في مثل الفرض فلا يسقطه عن الاعتبار ؛ لأنّه تعلّق بواقعتين مستقلّتين لا ارتباط لإحداهما بالأخرى ، فلكلٍّ منهما إلزامه بما أقرّ به له ، وليس كلّ واقعة منهما معلوماً كذبها ، فيثبت بإقراره لكلٍّ منهما بحسب الظاهر ما أقرّ له ، فيدفع العين المقرّ بها للأول ، ثم بمقتضى إقراره الثاني يلزم بدفع القيمة للثاني ؛ لأنّ مقتضى إقراره الثاني: أنه

أتلف مال عمرو بإقراره السابق ، فبالنسبة إلى شخص العين لا ينفذ إقراره لصيرورته مال الغير بالإقرار الأول ، وأمّا بالنسبة إلى لازم كلامه وهو: ثبوت ضمانه عليه ، فينفذ في حقّه ، فيلزم بدفع القيمة.

هذا بالنسبة إلى نفس الشخصين اللذين أقرّ لهما ، وأمّا بالنسبة إلى الحاكم الذي يلزمه بدفع العين والبدل مع علمه بعدم استحقاق واحد منهما ، فوجهه: أنّ علم الحاكم في مثل المقام لا يؤثّر في شيء ؛ لأنّ الحاكم منصوب لفصل الخصومات ، وإيصال حقّ كلّ ذي حقّ إليه ، فبعد حكمه لكلٍّ منهما بجواز العمل بظاهر إقراره ما لم يحصل في حقّه بالخصوص مخالفة قطعية ، فلازمه أنّهما لو رفعا أمرهما إلى الحاكم أن يلزم المقرّ بدفع العين و البدل ، وليس هذا إلّا كفتواه بجواز الصلاة لكلٍّ من واجدي المني في الثوب المشترك ، فلو كانا أجيرين للصلاة عند أحد يستحقّان الأُجرة كلاهما ، ولو رفعا أمرهما إلى الحاكم في أخذ الأُجرة ، فعلى الحاكم إلزام المستأجر بدفع الأُجرة إلى كليهما ، مع علمه بفساد صلاة أحدهما ، ولتفصيل الكلام في هذا المجال مقام آخر ، وفي ما ذكرناه كفاية لمن تأمّل.

وبما ذكرنا ظهر الوجه في الفروعات المذكورة في المقام من نفوذ الإقرار لو أقرّ بالقبض ما لم يعلم كذبه ، وعدم قبول رجوعه ، وسماع دعواه لو ادّعى المواطأة على الإشهاد ، فلاحظ وتأمّل.

وأمّا وجه توجّه اليمين على المرتهن: فلكونه منكراً.

وأمّا اليمين المتوجهة إليه فهل هي على نفي العلم أو نفي الواقع؟ فلبيانه وتفصيل الكلام فيه مقام آخر ، والله العالم.

﴿ و ﴾ لا إشكال ظاهراً في أنّه ﴿ لا يجوز تسليم المشاع ﴾ وإقباضه المعتبر في الرهن المتوقّف على تحقّق القبض فعلاً في الخارج. ﴿ إلّا برضا

شريكه، سواء كان ممّا ينقل أو لا ينقل على الأشبه.

أمّا في ما ينقل: فواضح؛ لعدم تحقّق صدق القبض الذي هو من فعل المرتهن إلّا بالتصرّف في العين المشاعة، وهو محرّم؛ لكونه تصرّفاً في مال الغير من غير إذنه.

وأمّا في ما لا ينقل: فلمنع كونه مجرّد التخلية التي ليست تصرّفاً فعليّاً من قبل المرتهن قبضاً حقيقةً.

وتسليم رفع الضمان في مسألة البيع بمجرّد التخلية التي هي من فعل المالك لا يستلزم الالتزام بصدق القبض الذي هو من فعل المرتهن في ما نحن فيه؛ إذ من الجائز أن يكون الوجه في رفع الضمان في مسألة البيع هو تمكين المالك وإزاحة المانع من قِبَل نفسه، لا تحقّق القبض الحقيقي الفعلي، مع أنّ الالتزام برفع الضمان أيضاً مع عدم استيلائه فعلاً لمانعة الشريك بمجرّد دفع المفتاح إليه وتخلية سبيله من حيث نفسه قابل للمنع، فكيف في المقام الذي يعتبر فيه القبض من المرتهن الذي لا يتحقّق عرفاً إلّا بالتصرّف فيه زائداً على الاستيلاء التام، فضلاً عن مثل هذا الاستيلاء التعليقي.

هذا بالنسبة إلى حكمه التكليفي، وأمّا لو عصى بالقبض وقَبَضه، فالظاهر صحّة الرهن ولزومه؛ لتحقّق الشرط؛ لأنّ الشرط ليس إلّا نفس القبض إذا كان بإذن الراهن وقد حصل.

وكونه محرّماً؛ لعدم رضا الشريك لا يقتضي فساده؛ لأنّ الشرط إنّما هو وجوده، لا كونه على وجه مباح، كما لا يخفى.

الفصل ﴿الثاني﴾

﴿في شرائط الرهن﴾ أي المرهون

﴿ومن شرطه[1]: أن يكون عيناً﴾ خارجية، وأن يكون ﴿مملوكاً﴾ أي متمولاً حتى ﴿يمكن قبضه، ويصح بيعه﴾ ليستوفي حقّه الذي استوثق به له من ثمنه ﴿سواء كان مشاعاً أو منفرداً﴾.

أمّا الوجه في الأول ـ أعني كونه عيناً ـ مع أنّه ممّا لا يوجد فيه خلاف إلّا في ما ستسمعه من الخلاف في خدمة المدبّر: إمكان دعوى اعتباره في مفهوم الرهن لغةً وإن لم نقل باعتبار القبض فيه.

مضافاً إلى لزوم اعتبار كونه قابلاً لأن يقبض بنفسه على ما هو المختار من اعتبار القبض في صحته، وهو لا يتحقّق إلّا في الأعيان الخارجية.

﴿فلو رهن ديناً لم ينعقد﴾ الرهن؛ لعدم إمكان قبضه ما دام كونه ديناً.

نعم لو عيّنه في الخارج، يصح رهنه بعد ذلك، ولكنه يخرج بذلك عمّا نحن فيه.

---

(١) في الشرائع: شرائطه.

هذا إذا بنينا على اشتراط القبض، وأمّا لو قلنا بعدم اشتراط القبض، فيشكل الحكم بعدم الصحّة وإن تكلّف لتصحيحه بعض متأخّري المتأخّرين.

اللّهم إلّا أن يتمسّك بالإجماع إن تحقّق، أو يلتزم بأنّ كونه عيناً خارجيةً مأخوذٌ في مفهومه عرفاً، وليس بالبعيد.

وقد يناقش في ما ذكرنا من عدم إمكان القبض في الدين:

أمّا أوّلاً: فبالنقض ببيع الدين في الصرف وهبة ما في الذمم.

وثانياً: بأنّ الدَّيْن كلّي، وقبضه يتحقّق بقبض أفراده.

ويمكن دفع الأوّل منهما: بإبداء الفارق بين المثالين وما نحن فيه، بأن يقال: إنّ المستفاد من أدلّة اعتبار القبض في المجلس: أنّ المناط فيه انقضاء الأمر في المجلس، ووصول حقّ كلّ ذي حقّ إلى صاحبه حتى لا يبقى لأحدهما على الآخر كلام بعد انقضاء المجلس، وهذا المعنى بالنسبة إلى الدين محقّق، فلا حاجة إلى شيء آخر.

وبتقرير أوفى: أنّ القبض الذي كان معتبراً في جميع أبواب البيع الذي هو عبارة عن وصول كلٍّ من العوضين إلى الآخر بمقتضى عقد البيع قدِ اعتبره الشارع في خصوص الصرف كونه في المجلس لحِكَم ومصالح، مثل كونه غالباً في معرض التشاجر وغير ذلك من المصالح الخفية، ومن المعلوم أنّ القبض بمعناه الحقيقي لا يعقل تحقّقه في الدين، فالحكم بصحته في المثال لا بدّ من أن يستند إلى دليل يقتضي تعميم القبض بحيث يعمّ الفرض، وهو في ما نحن فيه مفقود، فيحمل اللفظ على معناه الحقيقي وهو الحسّي الخارجي.

وأمّا هبة ما في الذمم على مَنْ عليه فهو إبراء في الحقيقة، ولا يعقل اعتبار القبض فيه.

وأمّا هبته على غيره: فتجويزها يحتاج إلى مراجعة أدلّتها وكيفيّة استظهار اعتبار القبض فيها ، ولا ملازمة بين المقامين ، فبعد قصور الدليل في ما نحن فيه عن التعميم لا نقول به ، ولو كان دليل الهبة أيضاً كذلك ، ولم يكن في المسألة إجماع لا نقول به فيها أيضاً.

وكيف كان ، فالمتّبع في كلّ باب هو دليله.

وأمّا المناقشة الثانية: فيدفعها: أنّ الظاهر من قوله تعالى: « فرهانٌ مقبوضةٌ »[1] وقوله ـ عليه السلام ـ: لا رهن إلّا مقبوضاً[2] أن يكون نفس الرهن بنفسها مقبوضةً ، وظاهرٌ أنّ قبض الفرد ليس قبض نفس الكلّي من حيث هو ، ولذا يجوز تبديله بفرد آخر.

ومساعدة العرف على تسميته قبضاً له في بعض المقامات مبنيّة على المسامحة لا على التحقيق.

فبما ذكرنا تقرّر أنّ الأقوى عدم جواز رهن الدين ؛ لتعذّر القبض ، وأمّا الكلّي الخارجي كما لو رهن منّاً من صُبْرة من الحنطة ، فالظاهر جوازه ، كما في المشاع ؛ إذ لا امتناع في قبضه ، والفرق بين الكلّي الخارجي والمشاع والفرد المردّد قد أوضحنا لك في كتاب البيع ، فراجع.

﴿و﴾ كما لا يصح رهن الدين ﴿كذا﴾ لا يصح رهن المنفعة ، ف﴿لو رهن﴾ـه ﴿منفعةً كسكنى الدار وخدمة العبد﴾ لم ينعقد الرهن ؛ لما عرفت من تعذّر القبض.

مضافاً إلى دعوى الاتّفاق ، وعدم وجدان مخالف في المسألة.

---

(١) البقرة ٢ الآية ٢٨٣.

(٢) التهذيب ٧:١٧٦/٧٧٩ ، الوسائل ، الباب ٣ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ١.

وما قيل في وجهه: من أنّ الدين إذا كان مؤجّلاً، فالمنافع تتلف إلى حلول الأجل، فلا تحصل فائدة الرهن، وإن كان حالاً فبقدر ما يتأخّر قضاء الدين يتلف جزء من المرهون، فلا يحصل الاستيثاق، ففيه مع أنّه يمكن فرضه بعد الأجل بحيث لا يرد عليه شيء ممّا ذكر: أنّ استيفاء الدين من عين الرهن ليس بشرط، بل منه أو عوضه ولو ببيعه قبل الاستيفاء، كما لو رهن ما يتسارع إليه الفساد قبله، والمنفعة يمكن جواز ذلك فيها بأن يؤجر العين ويجعل الأُجرة رهناً، كما أشار إليه الشهيد ـ رحمه الله ـ.

ومعنى كون الأُجرة رهناً: أن يستوفي منها دينه لا نفسها حتى يقال: إنّ جواز رهن الأُجرة ممّا لا كلام فيه، وأنّه خارج عن محلّ النزاع، مع أنّ لنا أن نفرض الرهن بالنسبة إلى المنفعة بعد حلول الأجل، وعلى هذا فالمرتهن متمكّن من استيفاء دينه من نفس العين بالتصرّف فيها بمقدار يعادل حقّه.

وعلى هذا، فالعمدة في المقام هو ما ذكرنا من امتناع القبض حقيقةً، مضافاً إلى كون المسألة بحسب الظاهر إجماعيّة، كما يظهر من بعض عبائرهم.

وأمّا المناقشة في ما ذكرنا: بأنّ قبض المنفعة يتحقّق بقبض العين، كما في الإجارة، فمدفوعة: بعدم الصدق حقيقةً، وإنّما هو في الإجارة تنزيل، مع أنّ المعتبر في الإجارة ليس إلّا قبض العين المستأجرة لاستحقاق الأُجرة بذلك، لا أنّه يعتبر في ذلك قبض المنفعة حتى يلتزم بذلك، ولا يجري عليه أحكام قبض المنفعة بتمامها بمجرّد تسليم العين، وعلى هذا، فالمسألة ممّا لا إشكال فيها.

نعم يبقى الإشكال في ما استثنوه من مطلق المنفعة، وهو رهن

خدمة المدبّر.

﴿و﴾ ينبغي أن يتكلّم قبل ذلك ﴿في رهن﴾ نفس ﴿المدبّر﴾ من أنّه هل هو إبطال لتدبيره أم لا ؟ فنقول: إنّ فيه ﴿تردّد﴾ أوخلافاً ﴿و﴾إن كان ﴿الوجه﴾ فيه ـ وفاقاً للمصنّف وغيره من المتأخرين ، بل عن المسالك نسبته إلى الأكثر[1] ـ ﴿أنّ رهن رقبته إبطال لتدبيره﴾ كبيعه وهبته.

توضيحه: أنّ ذات الرهن وإن لم يكن كالبيع والهبة منافياً للتدبير حيث إنّهما يقتضيان الخروج عن الملكية ، فلا يعقل بقاء التدبير معهما ، وهذا بخلاف الرهن ، فإنّه بنفسه لا يقتضي إلّا تسليط الغير على البيع على تقدير عدم الفكّ ، فلا ينافي هذا بذاته بقاء التدبير ، خصوصاً إذا كان عازماً على الفكّ.

وكذا ليس كالعرض على البيع في كونه ظاهراً في الرجوع عن التدبير حتى يكون فسخاً فعلياً بحسب الظاهر ؛ لما أشرنا من جواز عزمه على الفكّ وبقاء التدبير ، وليس فعله ظاهراً في خلاف هذا العزم حتى يدلّ على نقض التدبير ، وهذا بخلاف العرض على البيع ؛ ضرورة الفرق بين العزم على البيع المستكشف بفعله الذي هو عبارة عن العرض على البيع وتسليط الغير على البيع على تقدير ربّما يعتقد عدم تحقق التقدير.

ولكن نقول: إنّ إطلاق الرهن يقتضي إحداث حقّ للمرتهن في العين المرهونة به يستحقّ استيفاء دينه عنها عند حلول الأجل ، سواء بقي الراهن حيّاً أم لا ، وهذا ينافي التدبير ، لأنّه يقتضي انعتاق العبد بموت

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢٥: ١٢٠ ، وراجع: مسالك الأفهام ١: ٢١٨.

المولى ، فلو تحقّق الموت قبل حلول الأجل ينعتق العبد ، فلا يبقى للمرتهن سلطنة على استيفاء دينه عنه ، وهذا ينافي إطلاق الرهن المقتضي لبقاء السلطنة بعد الموت أيضاً ، فيبطل التدبير الذي هو من العقود الجائزة ؛ لإطلاق الرهن المنافي له.

نعم لو قال: أرهنتك العبد المدبّر أو ما يؤدّي مؤدّاه بحيث يدلّ على بقاء تدبيره ، فالأقوى صحتهما معاً ؛ إذ ليس على هذا التقدير اطلاق استحقاق ينافي التدبير ، بل التدبير يقتضي قصر الاستحقاق على فرض بقاء المولى حيّاً إلى زمان الاستيفاء.

وليس هذا تعليقاً مخلّاً في العقود ؛ ضرورة ثبوت مثل هذا التعليق أعني بقاء المحل على قابلية الاستيفاء منه في جميع الموارد ، فليس طروّ موت المولى في الأثناء إلّا كصيرورة الخلّ خمراً ، بل موت نفس العبد قبل انقضاء الأجل ، فكما أنّ احتمال طروّ هذه الطوارئ لا ينافي صحة الرهن ، كذا احتمال موت المولى في المدبّر لا ينافي صحة رهنه ، كما في العبد الجاني.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل وجهاً لبطلان التدبير بالرهن من أنّ التدبير ينافي الاستيثاق المعتبر في الرهن ؛ لاحتمال طروّ موت المولى قبل انقضاء الأجل ، فلا يحصل الوثوق.

توضيح الفساد: أنّ الوثوق في كلّ شيء بحسبه ، فالاستيثاق بالعبد المدبّر وإن لم يكن مثل ما لو لم يكن مدبّراً إلّا أنّه لو قيس إلى عدمه ، يعلم أنّه يحصل به الاستيثاق في الجملة أيضاً.

وكيف لا ، وليس هذا إلّا كما يحتمل التلف في الأثناء أو الخروج عن المالية ، كالمثال المتقدّم ، مع أنّ الظاهر أنّه ممّا لا إشكال في صحة رهنه.

وتوهّم أنّ مقتضى ما ذكرنا: صحة التدبير في الفرض الأول أيضاً، أعني في صورة إطلاق الرهن؛ لأنّ كونه مدبّراً صيّره كالخلّ المحتمل لأن يصير خمراً، والإطلاق لا يتسرّى إلى أزيد من موضوعه، وهو العبد المدبّر، فبموت المولى يصير حرّاً، ويخرج عن المالية، فكما أنّ الإطلاق لا يشمل بعد موت نفسه، كذلك لا يشمل بعد موت المولى أيضاً؛ لخروجه عن المالية بذلك، مدفوع: بأنّ مآل الإطلاق إلى قوله: سلّطتك على بيع هذا العبد لو لم يؤدّ دَيْنك في شهر كذا، سواء بقيت حيّاً أم لا، ومآل التقييد إلى قوله: سلّطتك على بيعه في شهر كذا في حال حياتي، وبينهما بون بعيد.

وبما ذكرنا تبيّن الحكم فيما لو رهن المدبّر نفسه، و﴿أمّا لو صرّح برهن خدمته مع بقاء التدبير، قيل﴾ على ما في المتن: إنّه ﴿يصح التفاتاً إلى الرواية المتضمّنة لجواز بيع خدمته﴾ فتشمله القاعدة المسلّمة عندهم: كلّ ما جاز بيعه جاز رهنه.

﴿وقيل: لا﴾ يصح، ﴿لتعذّر بيع المنفعة منفردة﴾ بل ولا منضمّة مع الغير، بل الصحيح إنّما هو بيع مالِهُ المنفعة، فيتبعه المنفعة من حيث إنّها منفعة لملكه، لا أنّها جزء المبيع.

﴿وهو﴾ أي عدم الصحة ﴿أشبه﴾ بقواعد المذهب.

ولكنك قد عرفت أنّ الوجه ليس منحصراً في تعذّر البيع حتى يناقش فيه: بظهور الأخبار في جوازه، بل العمدة فيه: تعذّر القبض المعتبر في صحته على المختار.

وأمّا القبض المعتبر في البيع إمّا نلتزم بتحققه في المقام تبعاً لقبض العين؛ لما عرفت من إمكان الفرق بين القبض المعتبر في البيع وبين القبض في الرهن، وإمّا نلتزم بتخصيصه بغير هذا المورد، لهذه الأخبار

الخاصة، كما أنّ الجهالة أيضاً غير مضرّة لتلك الأخبار.

وأمّا القاعدة: فيمنع عمومها بحيث يشمل المورد، بل لعلّ القائلين بجواز بيعه أيضاً لا يلتزمون جميعهم بجواز رهنه، فلا يحصل الوثوق بالإجماع التعليقي في المقام، فيوهن بذلك عموم القاعدة.

والحاصل: أنّ الأخبار على فرض تسليم دلالتها على جواز البيع فلا تدلّ على جواز الرهن.

وأمّا القاعدة فلم تثبت حجّيتها عموماً بحيث تشمل مورد الكلام، والله العالم.

وأمّا الشرط الثاني ـ أعني اعتبار كون الرهن مملوكاً بمعنى كونه متموّلاً ـ فممّا لا شبهة فيه؛ إذ بدون ذلك لا يعقل بيعه حتى يستوفي منه الدين، فلا يحصل الاستيثاق الذي شرّع الرهن لأجله، ويشترط مع ذلك كونه مملوكاً للراهن أو مأذوناً من قِبَله حتى يصح البيع ويحصل الاستيثاق.

﴿و﴾ على هذا ﴿لو رهن ما لا يملكـ﴾ـه الراهن بأن كان عيناً مملوكةً لغير المالك ﴿لم يمض﴾ الرهن ﴿ووقف على إجازة المالك﴾ فإن أجاز جاز؛ لأنّ الظاهر عدم الفرق بينه وبين البيع، فيدلّ على صحته بالإجازة ما يدلّ على صحة الفضولي في البيع، ولكن هذا إنّما يتمّ بعد إثبات جواز الإعادة للرهن، بمعنى تأثير الإذن السابق على الرهن في صحته؛ إذ لولا ذلك كيف يصحّحه الإذن اللاحق؟! فينبغي أن نتكلّم في جواز الإعارة للرهن حتى تتضح المسألة.

فنقول: الأقوى: جواز رهن مال الغير بإذن مالكه مطلقاً، سواء كان وثيقةً لدين المالك أو الراهن.

أمّا الأول: فوجهه واضح؛ لكونه وكيلاً عن المالك فلا إشكال فيه.

وأمّا الثاني أيضاً فممّا لا إشكال فيه من حيث الحكم ، أعني الجواز ، وإنّما الكلام في أنّه هل هي عارية أو ضمان أو شيء آخر.

وأمّا أصل الجواز: فالظاهر أنّه لا خلاف فيه ـ على ما ادّعاه غير واحد ـ بين الخاصة والعامة ، إلّا عن ابن سريج منهم وإن لم يُعْرف نقل الخلاف عنه أيضاً صريحاً.

وكيف كان ، فالظاهر انعقاد إجماع الخاصة على صحته ، وهو الحجّة.

مضافاً إلى سلطنة الناس على أموالهم ، إذ ليس هذا إلّا كالإذن في بيعه وأداء دينه من ثمنه.

وأمّا الكلام في كونه عاريةً أو غيرها ، فالظاهر أنّه عارية ، وفاقاً لما نسب[1] إلى علمائنا.

وقد يناقش في تسميته عاريةً: بوجوه:

منها: أنّ العارية عبارة عن إباحة المنافع مع بقاء العين ، والرهن ينافيها.

ومنها: أنّ الاستيثاق بها ليس من المنافع ، وإنّما هي فائدة تترتّب عليها ، ولا يُعدّ مثلها منفعة ، فليس هذا عارية.

ومنها أنّ العارية تقتضي عدم الضمان مع أنّ الراهن ضامن في المقام.

ومنها: جواز العارية مع أنّ هذا ليس بجائز مطلقاً ، بل للمرتهن منعه عن التصرّف فيه قبل الفكّ.

ويمكن دفعها ، أمّا الأُولى[2]: فبأنّ الرهنية لا تقتضي الخروج عن

---

(١) الناسب هو الشهيد الثاني في المسالك ١: ٢٢٥.

(٢) التأنيث باعتبار المناقشة.

الملكيّة حتى تنافي العارية ، بل ليس الإذن في الرهن إلّا ترخيص المستعير على تسليط الغير على بيعه على تقدير ، فليس هذا إلّا كإعارة شخص شيئاً وقد أذن للمستعير أن يبيعه لو احتاج إلى ثمنه ويردّ إليه عوضه ، وهذا المقدار لا يقتضي الخروج عن كونه عاريةً قبل البيع.

ومجرّد صيرورته متعلّقاً لحق المرتهن لا يقتضي انقلاب النسبة بينه وبين الراهن.

وأمّا الثانية: فبمنع عدم صدق المنفعة على مثل ذلك ، كيف وقد صرّح غير واحد بجواز استعارة الذهب والفضّة للتزيين ، بل لا يبعد الجواز فيما لو استعار لأن يكون مليّاً في أعين الناس.

وإن أبيت إلّا عن إنكار الصدق ، فنمنع قصر مورد العارية على ذلك ، بل نقول بجواز العارية في كلّ مورد يستفيد منها المستعير بنحو من الأنحاء ، ولا محذور فيه.

وأمّا الثالثة ، أعني عدم الضمان ، فنقول: إن أُريد من عدم الضمان ما يعمّ قيمته بعد استيفاء الدين منه ، فنمنع اقتضاء العارية لذلك ؛ لأنّ هذا ليس تلفاً سماويّاً ، بل هو إتلاف من الراهن ، ولو فرض إعساره بحيث لا يقدر على فكّه ، فلا يستند إليه الإتلاف ؛ إذ لم يصدر منه إلّا مجرّد الرهن ، وقد كان بإذن المالك ، فلا يورث الضمان عليه.

فنقول: إنّ الإذن في الرهن ليس إلّا ترخيصه في جعل ملكه وثيقةً عند الغير ، التي يترتّب عليها بحكم الشرع أو العرف جواز بيعه عند التعذّر ، واستيفاء الدين منه ، وهذا بمجرّده لا يقتضي صيرورة قيمة العين أداءً عمّا في ذمّة المديون مجّاناً ، ضرورة أنّ الإذن في الرهنية لا يقتضي المجّانية ، فهذا ليس إلّا كقوله: إذا ضاق عليك الأمر فأوف

ديونك من هذا المال ؛ ولا يستفاد من هذا عرفاً ولا شرعاً أن يكون هذا مجّاناً ، بل لو قيل في المثال باقتضائه ذلك بحسب الظهور العرفي ، لأمكن المنع في المقام عرفاً ، فلا يقاس ما نحن فيه بإباحة الطعام مثلاً ؛ ضرورة الفرق بينهما بحسب الظهور عند العرف.

والحاصل: أنّ العارية لا تقتضي عدم استحقاقه للقيمة تماماً بعد البيع ، بل بقاء العين على ملكيّته وعدم خروجه عن ملكه بالرهن يقتضي دخول العوض في ملكه تماماً ، وإذنه في كونه رهناً لا يقتضي إلّا استحقاق استيفاء المرتهن دينه من ثمنه لا مجّاناً ، فحصول فراغ الذمّة للراهن بذلك مجّاناً ليس من مقتضياتها ، بل مقتضاه ليس إلّا اشتغال ذمّة الراهن للمالك بعد أداء دينه عن ثمن ماله ، وهذا واضح.

وإن أُريد من عدم الضمان ـ الذي هو حكم العارية ـ عدمه ما لو تلف بتلف سماوي ، ففيه: أنّه لا فرق من هذه الجهة بين كونه عاريةً أو غيرها ؛ إذ كما أنّ قاعدة اليد مخصّصة بالعارية ، كذا مخصّصة بمطلق الأمانات ، وما نحن فيه منها وإن لم نسمّه عاريةً على ما تقرّر في كتاب البيع ، وقد تقدّم في هذا الكتاب أيضاً ما يدلّ على ذلك.

وعلى أيّ حال فلا بدّ من ذكر دليل خاص في المقام لإثبات الضمان على القول بثبوته ، سواء قلنا بأنّه عارية أم لا.

ولعلّ الوجه فيه: أنّ بذل المال لأن يرهن عرفاً تسليط للغير على المال بأن يتصرّف فيه ويستولي عليه نحو استيلاء المالك على ماله بأن يكون تلفه من كيسه بمعنى أنّ له نحو استقلال في التصرّف ، فيشبه القرض ، وهذا بخلاف سائر الأُمناء ، فإنّ يدهم يد النيابة ، فلا يقتضي الضمان ، وأمّا في ما نحن فيه ، فكأنّه ألقى كلّه عليه.

وهذا الكلام لو تمّ ، يقتضي الضمان من دون فرق بين كونه

عاريةً أو غيرها ؛ لأنّه على فرض تماميّة الظهور العرفي فهو في قوّة الاشتراط في متن العقد ، فتصير العارية مشروطةً بالضمان ، وهي مضمنة بلا إشكال.

ولكن فيه ما فيه ، كدعوى كونه في عرضة التلف ، والعارية في مثله تقتضي الضمان ، وفيها أيضاً منع صغرى وكبرى لو لم يرجع في بعض الموارد إلى الظهور العرفي بالقرائن الخارجية ، كما لا يخفى.

فعلى هذا ، الأقوى في المسألة : عدم الضمان ولو لم نقل بأنّها عارية.

وأمّا الرابعة : فضعفها ظاهر ؛ لأنّ العارية إنّما تقتضي ذلك لو لم يكن لأمر لازم ، وأمّا لو كان كذلك ، كالإعارة للبناء عليه ، أو للغرس ، أو للدفن مثلاً وإن كان للدفن جهة أُخرى أيضاً وهي حرمة النبش على المالك أيضاً بعد أن كان الدفن بإذنه ، فلينتظر أمده في هذه الموارد ، ولا يجوز فيها إلزام المستعير بردّ العارية مطلقاً ، كما سيتّضح تفصيله إن شاء الله.

أمّا في ما نحن فيه ، فقد أذن المالك بأن يحدث المستعير في ملكه حقّاً لازماً للغير ، أعني حقّ الرهانة ، فلا يجوز له إبطال عقد الرهن لكونه واقعاً عن أهله في محلّه ، وهو يقتضي اللزوم ، فلا سلطنة له على المرتهن بوجه من الوجوه ، ولازمه حجره عن التصرّف في ملكه قبل الفكّ ، ولا يقتضي كونه عارية الرجوع إليه بعد أن كان بإذنه.

وهل له الرجوع إلى الراهن في ردّ العين إذا كان قادراً على ذلك بمقتضى كونه عاريةً أم لا ؟ فنقول : أمّا قبل إحداث الحقّ للغير فيه بأن يجعله رهناً ، فلا إشكال في أنّ له الرجوع ، ضرورة أنّ مجرّد الإباحة ليس من العقود اللازمة ، فله الرجوع عن إذنه.

وأمّا بعد حلول الأجل أيضاً ، له إلزام الراهن بالفكّ ، بمعنى تخليص ماله ودفعه إليه ؛ لأنّ إذنه لا يقتضي حرمانه عنه أبداً ، بل غايته ترخيصه في استفادته منه بهذه الفائدة الخاصة ، ودفع عينه إليه ، فله المطالبة بالعين.

نعم لازم إذنه في الرهن أن لا يلزمه بتحصيل شخص العين لو بيع لاستيفاء الدين ، فله مطالبة القيمة حينئذٍ ، وأمّا قبله فله إلزامه بتفريغ ماله.

هذا إذا كان بعد حلول الأجل ، أو كان الدين حالّاً ، وأمّا لو كان مؤجّلاً ، فهل له ذلك قبل حلول الأجل مع تمكّن الراهن من الفك وقبول المرتهن أم لا ؟ فيه وجهان : من أنّ إذنه في جعله رهناً كما أنّه يقتضي رفع سلطنته عن ماله لكونه محجوراً عنه بالعقد اللازم كذا يقتضي رفع سلطنته عن الراهن قبل حلول الأجل بإلزامه بالفكّ.

توضيحه : أنّ للسلطنة على المال مراتب :

منها : كونه مسلّطاً على التصرّف فيه مطلقاً ، وأخذه من يد مَنْ هو مسؤول عليه فعلاً ، سواء كان عن إذنه أم لا.

ومنها : تسلّطه على إلزام من تصرّف فيه في السابق بردّه إليه والخروج عن عهدته ، وهذه السلطنة إنّما تتحقّق فيما لو لم يكن تصرّفه السابق بإذنه لقاعدة اليد.

وأمّا لو كان عن إذنه ، فليتبع إذنه ، فإن أذن له بجعله في مكان مخصوص مثلاً إذناً مطلقاً ، فليس له إلزامه بردّه إليه ، وإن أذن له في التصرّف الخاص بشرط أن يردّه بعد شهر مثلاً ، فله إلزامه بذلك بعد مضيّ الشهر ، وأمّا قبل انقضاء الشهر فليس له ذلك لو لم يكن تحت يده فعلاً بأن كان عند شخص ثالث مثلاً ؛ إذ لم يجعل لنفسه في إذنه

السابق حقّاً بالنسبة إلى ما قبل مضيّ الشهر، وليس هو مستولياً عليه فعلاً حتى يمنعه عن التصرّف.

وأمّا التصرّف السابق فالمفروض أنّه وقع بإذنه، فكذا في ما نحن فيه؛ فإنّ المالك قد أذن له أوّلاً في إبقائه رهناً عند المرتهن إلى هذه المدّة، لا بمعنى أنّ الرهانة مغيّاة بالمدّة، بل الإبقاء عنده مطلق إلى أن يؤدّي الدين، بل بمعنى أنّ الإذن في إبقائه رهناً إنّما هو إلى هذه المدّة، بمعنى أنّ الظاهر من إذنه في جعله رهناً على هذا الدين المؤجّل ترخيصه في إبقائه إلى هذه المدّة كذلك، وأمّا بالنسبة إلى ما بعد الأجل فلا تعرّض في كلامه عليه، فليس له إلزام الراهن بالفكّ قبل حلول الأجل؛ لأنّ الراهن لم يضعه عند المرتهن إلّا بإذن المالك على ما هو الفرض، فلازمه حجره عن التصرّف في ماله في هذه المدّة بكلا قسميه المذكورين.

لا يقال: إنّه بعد انقضاء المدّة أيضاً كذلك حيث إنّه وضعه تحت يد المرتهن بإذن المالك، فليس له إلزامه بالفكّ.

لأنّا نقول: ظهور فعله في عدم رفع اليد عن ماله بالمرّة وبقاء علقته في الجملة يقضي بذلك، بل ظاهر إذنه ليس إلّا جعله رهناً وردّه إليه مهما أراده بأن يفكّه ويردّه إليه.

هذا في غير المؤجّل أو فيه بالنسبة إلى بعد حلول الأجل.

وأمّا في أثناء الأجل: فلا ظهور في ذلك، بل الظاهر خلافه، فمقتضى إذنه في التصرّف في ما أعاره بالوجه المذكور هو التفصيل الذي ذكرنا.

وأمّا وجه العدم: فهو أنّ جواز الرجوع من أحكام العارية، فله ذلك مطلقاً، ولا منافاة بينه وبين لزوم الرهن؛ إذ لا نقول ببطلان

الرهن بذلك حتى ينافي لزومه، بل نقول بلزوم الفكّ على الراهن[1] على ما هو قضيّة العارية.

وببيان آخر: نقول: إنّ الاستيثاق بملكه فائدة يستوفيها المستعير، فله منعه عن ذلك، ولم يصدر منه إلّا مجرّد إذن في الاستفادة بهذه الفائدة، وله الرجوع عن إذنه؛ إذ ليس الإذن من العقود اللازمة، فكما أنّ له إلزامه بعد حلول الأجل فكذا قبله.

ويضعّف هذا: أنّ استيثاق كلّ جزء من الزمان ليس على الظاهر فائدة جديدة متقوّمة بإباحة هذا الزمان حتى يكون له منعه عن الانتفاع بهذه الفائدة في كلّ جزء من الزمان، بل الرهن مثل الإجارة فائدة واحدة قد استوفاها الراهن بأوّل زمان وضعه رهناً، وليس فوائد متجدّدة حتى يتّجه ما ذكره.

وأمّا تنظيره بما بعد الأجل: فقد عرفت أنّه ليس في محلّه؛ لما ذكرنا من الفرق بين المقامين.

ثم إنّه لا يخفى أنّه لو سلّمنا أنّ للمالك إلزام الراهن بالفك قبل حلول الأجل، فإنّما هو في كلّ مورد لا يتضرّر بذلك الراهن ولو لصيرورة الدَّيْن المؤجّل معجّلاً لو عُدّ مثله ضرراً عليه عرفاً، كما في كثير من الموارد، وإلّا فلا؛ لقاعدة نفي الضرر.

والمناقشة فيها: بمعارضته بضرر المالك، مدفوعة: بإقدامه عليه.

وما يتوهّم أنّه إنّما يتمّ لو ثبت لزوم مثل هذه العارية وهو أوّل الكلام، فيدفعه: أنّ عدم ثبوت الجواز يكفي في ذلك؛ لأنّ مقتضى إذنه تحمّل الضرر، فلو ثبت له جواز الرجوع فهو حكم به يرفع الضرر

(١) في النسخة الخطية: المالك بدل الراهن.

الذي تحمّله على نفسه أوّلاً.

وعلى هذا التقدير يتوجّه قلب الدليل بأن يقال: ضرر الراهن لا يعارض ضرر المالك ؛ لأنّه بنفسه أقدم على الضرر.

ولكن هذا إنّما يصح لو كان جواز الرجوع حكماً عرفياً في المقام ، وأمّا لو كان حكماً شرعياً تعبّدياً ، فيحتاج إثباته إلى دلالة دليل ، ومعه لا وقع للقلب المذكور ، كما لا يخفى.

وبما ذكرنا ظهر ضعف ما التزمه بعض المشايخ في المقام من خروجه عن مسمّى العارية حقيقةً ، كخروجه عن حقيقة الضمان أيضاً لبعض الوجوه المتقدّمة التي عرفت ضعفها وعدم صلاحيتها لذلك.

وأضعف منه: دعوى: كونه ضماناً لا عارية ، كما نسب إلى بعض الشافعية[1] ؛ لأنّه اصطلاحاً إمّا الانتقال من ذمّة إلى أُخرى ، كما نراه ، أو ضمّ ذمّة إلى أُخرى ، كما يراه بعض العامة ، ومعلوم أنّ شيئاً من المعنيين ممّا لم يقصده المالك في إعارته.

وتوجيهه: بأنّ المعير أناب المستعير في الضمان عنه ومصرفه في هذا المال الخاص إن قلنا بصحته ومعقولية اشتغال ذمّته وانحصار ما يؤدّى به الدين في شيء خاص فهو أيضاً مما لا يخطر ببال المالك حال الإعارة بأن يوكّله في التضمين.

ودعوى استفادته من الإذن في الإعارة ممّا لم يساعد عليه عرف ولا عقل ، خصوصاً لو لم يكن الدين معيّناً حال الإعارة.

واحتمال أنّ المراد من الضمان هو جعل رقبة العين متعلّقاً لحقّه كذمّة الضامن في الضمان الاصطلاحي الذي لازمه عدم اشتغال ذمّة

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢٥: ٢٣١ ، وراجع: تذكرة الفقهاء ٢: ١٥.

المديون ، مع أنّه بعيد في حدّ ذاته ؛ لكونه خلاف الاصطلاح ، فاسد ؛ لعدم كونه مقصوداً لواحد منهم في الموارد المتعارفة ، مع أنّه ربما لا يرضى المرتهن بذلك ؛ لأنّه ربما يؤدّي إلى ضياع ماله ، كما لو تلفت العين مضافاً إلى بعد الالتزام بفراغ ذمّة كلٍّ منهما ، وعدم صيرورة المال فعلاً ملكاً له ، وصيرورته بعد حلول الأجل كذلك ، كما لا يخفى.

بقي الكلام في ما فرّعوه على النزاع:

منها: ترتّب ضمان التلف على تقدير كونه ضماناً وعدمه على فرض كونه عاريةً.

وقد عرفت ما فيه من أنّ نفي الضمان ليس مقصوراً على كونه عاريةً ، بل يعمّ مطلق الأمانات ، فإن بنينا على خروج المورد عن الموضوع الذي حكم فيه بنفي الضمان بالتقريب المتقدّم ، فلا إشكال في ثبوته على كلا التقديرين ، لكونه في قوة اشتراط الضمان ، كما أشرنا إليه.

وإن بنينا على عدم تماميّة الوجه المتقدّم ـ كما هو الأظهر ـ فالأقوى: نفي الضمان على كلا التقديرين أيضاً.

ومنها: اعتبار ذكر جنس الدين وأجله وقدره وغيرها من أوصافه على تقدير كونه ضماناً ، وعدمه على تقدير كونه عاريةً.

وفيه: أنّ العارية في مثل هذه الموارد المؤدّية إلى اللزوم لا بدّ فيها من بيان يرتفع به الغرر ، ككون الدين حالاً أو مؤجّلاً ، فلا فرق من هذه الجهة بين العارية والضمان.

ومنها: أنّه ليس له إجبار الراهن على الفكّ قبل حلول الأجل على تقدير كونه ضماناً ، وجوازه على فرض كونه عاريةً.

وفيه: ما عرفت من أنّ الأقوى: عدم جواز الإجبار على تقدير كونه

عاريةً أيضاً.

ومنها: أنّه يرجع بما بيع به وإن كان أقلّ من ثمن المثل على فرض كونه ضماناً، بخلاف العارية؛ فإنّه يرجع بقيمته تامّة.

وكذا إذا بيع بأكثر منه، فعلى الضمان يرجع بالجميع، وعلى العارية بقدر القيمة.

وفيه: ما لا يخفى.

أمّا فيما إذا بيع بأزيد من ثمن المثل: فلا وجه للرجوع إلى القيمة أصلاً، سواء كان ضماناً أو عاريةً؛ إذ لا معنى لخروج العين عن ملكه وعدم دخول عوضه في مكانه، فاستحقاقه تمام العوض على هذا التقدير ممّا لا ينبغي الريب فيه.

نعم لو بيع بأقلّ من ثمن المثل يرجع بقدر القيمة على تقدير كونه عاريةً، وعلى تقدير كونه ضماناً، فالظاهر عدم جواز بيعه بما دون القيمة، حيث إنّ إذنه في البيع ينصرف إلى البيع بثمن المثل، لا إلى ما دونه.

ولو فرض تعميم الإذن بحيث يعمّ المورد، فلا إشكال حينئذٍ أيضاً في أنّه لا يستحقّ إلّا المقدار الذي بيع به.

أمّا على فرض كونه ضماناً: فواضح.

وأمّا على تقدير كونه عاريةً أيضاً كذلك؛ لأنّه بنفسه أذن في هذا البيع فلا يستحقّ إلّا الثمن الذي بيع به.

وبالجملة تسميته ضماناً أو عاريةً لا تؤثّر في مثل هذه الأشياء المنوطة بالإذن المستفاد من كلامه، فهو المناط في ترتّب الأحكام، لا تسميته ضماناً أو عاريةً.

تذنيب

كما تصحّ الإعارة للرهن ، كذا تصحّ الإعارة للإجارة ؛ لأنّ الاستفادة بثمن المنافع أيضاً من منافع العين ، فلمالكها تسليط الغير على استيفائها وإباحتها له.

ودعوى: أنّ الإجارة تقتضي سبق الملك بالنسبة إلى المنافع بعد تسليمها ، نقول: إنّ نفس المنافع التي توجد شيئاً فشيئاً لا يعقل أن تكون مملوكةً لأحد قبل وجودها ، فكونها مملوكةً إنّما هو بنحو من الاعتبار عند العقلاء وبهذه الملاحظة إجارتها وأخذ عوضها ، ويقال: إنّ الملكية آناً ما تستبعه المنافع إلى آخر الأبد ، فليس معنى كون المنافع مملوكةً مملوكية المنافع التي لم توجد حال الإجارة ، بل معناه تحقّق هذا الاعتبار الذي هو أمرٌ عقلائي ، وهذا من توابع الملك وفوائده ، فللمالك تسليط الغير عليه إمّا بعقد لازم كالإجارة والصلح أو بإباحته له ، ومعنى إباحته له: أنّ له استيفاءه ، ومعنى جوازه وعدم لزومه: أنّ له الرجوع عن هذا الإذن فتى لم يرجع له الاستيفاء بالإجارة ، وبعد الاستيفاء لم يبق لرجوع المالك عن إذنه مورد لمضيّ الأمر وكونه أمراً آنياً واقعاً عن إذنه ، فعلى هذا لا إشكال في صحّة الإعارة للإجارة.

وأمّا الإعارة للبيع الخياري قد يتوهّم جوازه ؛ نظراً إلى أنّ الاستفادة بثمنه نحو من الانتفاع ، ولا محذور فيه بعد التزامه بردّ العين أو بدله ، خصوصاً مع العزم على الأخذ بالخيار وردّ العين.

ولكن الأقوى: المنع ، وفاقاً لما هو المحكي عن العلّامة -قدّس سرّه- في كتاب الرهن من التذكرة[1] ، معلّلاً: بأنّ البيع معاوضة ، فلا يملك

---

(١) تذكرة الفقهاء ٢:١٥.

الثمن من لا يملك المثمن ، ولم يحك عن غيره التعرّض للمسألة.

وظنّي أنّه حكي عنه القول بالجواز في بعض الموارد.

وكيف كان فالظاهر أنّه لا إشكال في عدم الجواز ؛ لما تقدّم في مبحث البيع الفضولي من أنّه يعتبر في البيع أن يكون في ملك البائع ، مضافاً إلى ما ذكره من التعليل ، والله العالم.

إذا عرفت ما ذكرنا من صحة الإعارة للرهن ، علمت أنّ الأقوى تأثير الإذن اللاحق في الصحة إذا وقع العقد فضولاً ، سواء كان الرهن لدين نفس المالك أو الراهن أو شخص أجنبي.

وأمّا ما لو رهنه المالك بنفسه لدين الغير من دون إذنه ، فليس من الفضولي في شيء ، بل هو عقد صحيح واقع من أهله في محلّه ، فهو لازم أجاز المديون أم لا ، فهو كالمتبرّع في وفاء الدين.

نعم لو أذن له في وفاء الدين وبيع الرهن ، واستوفى منه الدين ، فله أن يرجع إلى المديون بما أدّاه لا بالقيمة ، كما هو واضح.

وله أن يرجع عن إذنه أيضاً قبل الاستيفاء ؛ إذ ليس إذنه إلّا بمنزلة التوكيل ، فله الرجوع عنه ، ولا يبطل به الرهن ؛ لأنّه عقد لازم ، ولا ينوط بإذنه حتى يبطل برجوعه ، والله العالم.

﴿وكذا لو رهن ما يملك و ما لا يملك ، مضى في ملكه ، ووقف في حصة شريكه على إجازته[1]﴾ سواء كان مشتركاً بينهما بالإشاعة أم لا.

والإشكال في أصل رهن المشاع كما عن أبي حنيفة[2] ، محتجّاً : بعدم إمكان القبض ، وبأنّه قد يصير جميع ما رهن بعضه في حصة الشريك ،

---

(١) في الشرايع ٢: ٧٦: الإجازة.

(٢) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢٥: ١٢٦.

كما إذا رهن الحصة المشاعة من بعض معيّن في الدار المشتركة -مثلاً- ، واضح الدفع ؛ إذ لا مانع من القبض بعد إذن الشريك ورضاه ، كما مرّت الإشارة إليه.

وأمّا الوجه الثاني: مع أنّه أخصّ من مدّعاه ، يرد عليه: أنّه نلتزم في هذه الصورة بعدم جواز القسمة لو كان مستلزماً لإبطال حقّ المرتهن ، إلّا أن يرضى المرتهن بذلك ، أو بأن يستبدل الراهن العين المرهونة على تقدير صيرورته في حصة الشريك بشيء آخر.

والحاصل: أنّه كما أنّ بيع جزء مشاع من بعض معيّن من الدار المشتركة مانع عن جعله جزءاً لتمام الدار في القسمة ، بأن يكون تابعاً لها ، بل لا بدّ من أن يلاحظ هو بنفسه ، وترد القسمة عليه مستقلّاً بين الشريك والمشتري من دون ملاحظة ما عداه ، كذلك في ما نحن فيه ، فلا بدّ للشريك إمّا الصبر إلى أن ينفكّ الرهن إمّا بالبيع أو بالرجوع إلى مالكه ، أو ترد القسمة على خصوص الجزء مستقلّاً ، كما لو صار ملكاً لثالث ، أو بجعل الحصة التي هذا الجزء منها حصة للراهن لو رضي الراهن به.

وكيف كان ، فلا مانع من رهنه حال الإشاعة.

وأمّا سلطنة الشريك على القسمة مطلقاً فهي مسألة أُخرى دائرة مدار نظر الفقيه ، ولا يصلح أن يكون مانعاً عن الرهن حال الإشاعة ، والله العالم.

﴿ولو رهن المسلم خمراً﴾ أو نحوه ممّا لا يملكه ﴿لم يصح ولو كان عند ذمّي ، ولو رهنها الذمّي عند مسلم ، لم يصح أيضاً ولو وضعها على يد ذمّي على الأشبه﴾ لعدم كونه ملكاً حتى يوفّي منها دينه أو يستوفي منها حقّه ، وهذا ظاهر.

﴿ولو رهن أرض الخراج ، لم يصح﴾ رهنها ﴿لأنّها لم تتعيّن لواحد﴾ من المسلمين.

﴿نعم يصح رهن ما بها من أبنية وآلات وشجر﴾ لكونها مملوكةً لصاحبها ، بخلاف رقبة الأرض.

هذا إذا لم نقل بصيرورة رقبة الأرض ملكاً للمعمّر تبعاً للآثار ، وأمّا لو بنينا على ذلك -كما تقدّم الكلام فيه في كتاب البيع- فالظاهر صحة رهنها ، كالأبنية الثابتة عليها.

﴿و﴾ أمّا الشرط الثالث ، وهو: إمكان القبض ، فقد علم وجه اعتباره في ما تقدّم من اشتراط القبض ، فـ﴿لو رهن ما لا يصح﴾ أي لا يمكن ﴿إقباضه﴾ عادة ﴿كالطير في الهواء﴾ غير معتاد العود ﴿والسمك في الماء﴾ إذا كان غير محصور ﴿لم يصح رهنه﴾.

هذا إذا بنينا على اعتبار القبض ، كما هو الأقوى ، وأمّا لو لم نقل بذلك ، فلا يبعد القول بالصحة كما في المسالك[1] ؛ لعدم المانع.

وتخيّل تعذّر استيفاء الحقّ من ثمنه ؛ لعدم صحة بيعه ، يندفع: بإمكان الصلح عليه ، وكلّية ما صحّ بيعه صحّ رهنه ليست منعكسةً كلّياً عكساً لغوياً.

﴿وكذا لو كان ممّا يصح إقباضه ولم يسلمه﴾ لا يصح الرهن يعني لا يتمّ ، بل يقع مراعىً إلى أن يحصل ما يقتضي الفسخ ، وإلّا فالظاهر أنّ المقارنة ليست شرطاً ، كما هو واضح.

﴿وكذا لو رهن عند الكافر عبداً مسلماً أو مصحفاً﴾ لنفي السبيل له عليهما.

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٢١٨.

﴿وقيل﴾ والقائل: الشيخ في المحكي[1] عن مبسوطه: ﴿يصح﴾ رهنه ﴿ويوضع على يد مسلم، وهو أولى﴾ لمنع كون مثل ذلك سبيلاً، بل هو أسهل من إجارة المسلم نفسه للكافر.

هذا لو كان الرهن على يد مسلم، وأمّا لو كان تحت يده، فقد حكي الإجماع على منعه، فإن تمّ فهو، وإلّا ففيه أيضاً كلام.

﴿و﴾ أمّا الشرط الرابع: أعني كونه ممّا يصح استيفاء الدين منه بالبيع ونحوه، فقد عرفت أنّ اعتباره ممّا لا إشكال فيه، ويتفرّع عليه أنّه ﴿لو رهن وقفاً لم يصح﴾ لعدم جواز بيعه، بل مطلق نقله وإن كان مملوكاً للموقوف عليه.

هذا في غير الموارد المستثناة التي يجوز فيها بيعه واضح، وأمّا فيها فربما يشكل في بعض صُورها، كما إذا كان البيع للحاجة حيث يجوز لهم صرف ثمنها، فلعلّ الرهن أصلح بحالهم وبحال الوقف وغرض الموقوف عليهم.

ودعوى: اختصاص دليل الجواز بخصوص البيع قابلة للمنع وإن كان موردها خاصّاً إلّا أنّ دعوى استفادة جواز الانتفاع بثمنها مطلقاً، وجواز التصرّف لهم فيها بحيث يرتفع به حاجتهم، ليست خاليةً عن وجه.

واحتمال طرق الغناء للراهن المانع عن البيع لا ينافي الوثوق الحاصل له من قبل الرهن، حيث إنّه اطمأنّ لأجل الرهن أنّه يصل إليه ماله إمّا لأجل أداء الراهن لو تيسّر له، وإمّا ببيعه لو تعسّر عليه.

وكذا احتمال موت الراهن وانتقاله إلى الطبقة اللاحقة أيضاً لا ينافي

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢٥: ١٣٠، وراجع: المبسوط ٢: ٢٣٢.

الوثوق ، كاحتمال ضياع نفس الرهن.

نعم ليس الوثوق الحاصل منه مثل الوثوق الحاصل من رهن الملك المطلق ، ولكنه ليس بضائر.

هذا ، مع أنّه على تقدير كون الراهن متولّياً للوقف ، فالظاهر نفوذ تصرّفه فيه ، وعدم إبطال الرهن بموته ، ولكن المسألة تحتاج إلى مزيد تأمّل فتأمّل.

﴿ويصح الرهن﴾ للمشتري ﴿في زمن[1] الخيار ، سواء كان للبائع أو للمشتري أو لهما ؛ لانتقال الملك[2] بنفس البيع[3] على الأشبه﴾ فيجوز له التصرّف بما يشاء كما تقدّم الكلام فيه في البيع.

فلو كان الخيار للراهن ، ينعقد الرهن ويسقط خياره ؛ لأنّه تصرّف فيه ، ولو كان للآخر فهو يبقى بحاله ، ولا يمنع عن انعقاد الرهن لازماً من قِبَل الراهن ، كما مرّ نظيره فيما لو آجره في زمان الخيار.

وهل ينفسخ بفسخ مَنْ له الخيار أم لا ؟ فيه وجهان ، أظهرهما : العدم ؛ لطروّ المانع الشرعي الذي هو بمنزلة العقلي ، وقد ظهر وجهه ممّا تقدّم في مبحث البيع مستوفىً.

وعلى هذا فلو بيع ، فله بدل الحيلولة.

وهل يجب عليه الفكّ مقدّمةً لأداء شخص ماله مع التمكّن ؟ فيه وجهان ، كما تقدّم نظيره فيما لو نقله بعقد خياري ، فراجع.

﴿و﴾ كذا ﴿يصح رهن العبد المرتدّ ولو كان عن فطرة﴾ لوجود

---

(١) في الشرائع: زمان.

(٢) في الشرائع: المبيع.

(٣) في الشرائع: العقد.

المقتضي وانتفاء المانع.

أمّا المقتضي: فهو كونه عيناً مملوكةً قابلةً للتصرّف.

وما يتوهّم كونه مانعاً، أمّا في غير الفطري فاحتمال بقائه على كفره وعدم توبته، وهو غير ضائر؛ لعدم خروجه بذلك عن المالية، وعدم منافاته لحصول الاستيثاق به لأجل ثمنه؛ لأنّ بقاءه على كفره على تقدير تحقّقه واقعاً ليس إلّا بمنزلة مرض مستمرّ، ومعلومٌ أنّ مثل هذه الأُمور لا يوجب إلّا النقص في ماليّته، لا خروجه عن كونه مالاً، وعدم جواز بيعه.

وأمّا المرتدّ الفطري: فالظاهر أنّه أيضاً كذلك؛ لأنّ كونه مستحقّاً للقتل لا يوجب الخروج عن كونه مملوكاً قبل أن يقتل، فلا مانع عن بيعه خصوصاً في أمثال زماننا المتعذّر فيها إقامة الحدود.

نعم لو كانت الإقامة بالنسبة إليه محتملاً احتمالاً قريباً عادة، لكان للمنع عن رهنه بدعوى عدم حصول الوثوق بمثله وجه.

ولكن الأوجه على هذا التقدير أيضاً خلافه؛ لكونه على هذا التقدير بمنزلة المريض الذي يحتمل موته قبل حلول الأجل، وكذا غيره من النظائر.

بل لو قلنا بوجوب قتله على عامّة المكلّفين الذين منهم الراهن والمرتهن أيضاً، لا يخلو القول به عن قوّة ولو مع تمكّنهم من ذلك، وتنجّز التكليف عليهم بالنسبة إليه؛ لأنّ وجوب إتلافه تكليفاً لا يستلزم الخروج عن المالية، فهو مال يجب إتلافه، فما دام لم يمتثل هذا التكليف الوجوبي يبقى على مملوكيته، ويترتّب عليه آثار الملكية من جواز نقله ورهنه وسائر التصرّفات فيه.

غاية الأمر أنّهم معاقبون لأجل تركهم واجباً من الواجبات الشرعية

فتأمّل.

وكيف كان ، فالظاهر أنّه لا إشكال في جواز رهنه في هذه الأزمنة المتعذّر فيها إقامة الحدود.

فما عن بعض[1] من إطلاق القول بعدم الجواز في الفطري ، بل في غيره أيضاً ، ضعيف.

﴿و﴾ كذا يصحّ رهن ﴿الجاني خطأً ، وفي العمد تردّد ، والأشبه﴾ الأظهر: ﴿الجواز﴾ كسابقه ؛ لحصول المقتضي الذي هو استجماع شرائط الرهن ؛ إذ الظاهر عدم خروجه بالجناية عن ملك مالكه ، بل هو باقٍ على ما كان ، فيجوز لمالكه التصرّف فيه بما يشاء ، إلّا أن يمنعه مانع.

وما يصلح لأن يتوهّم كونه مانعاً في المقام ليس إلّا تعلّق حقّ المجني عليه به ، وهو غير مانع عن الرهن ، كما تقرّر في مبحث البيع ؛ لعدم المنافاة ، إذ ليس حقّه إلّا سلطنته على استرقاقه ولكن بشرط امتناع المالك عن الفداء في الأول ، وهذا هو الفارق بين القسمين.

ولعلّه لذا تردّد المصنّف ـ رحمه الله ـ في القسم الثاني أوّلاً دون الأول ؛ نظراً إلى أنّ حقّ المجني عليه تعلّقه برقبة العبد فيه أجلى ، حيث إنّ اختيار الفداء في العمد له بخلافه في الخطأ ؛ فإنّه بيد المالك.

وكيف كان ، فلا ينافي نفوذ التصرّفات الصادرة عن المالك قبل أن يسترقّه ؛ إذ غاية ما يقتضيه حقّه جواز استرقاقه مهما شاء بعد تحقّق شرطه من امتناع المالك في القسم الأول ، سواء كان باقياً على ملك المالك أو نقله إلى الغير.

---

(١) حكاه عن ابن الجنيد صاحب الجواهر فيها ٢٥: ١٣٤.

نعم لو باعه ، ثم استرقّه المجني عليه ، تستعقبه الفروعات المذكورة في محلّها من أنّ خسارته هل هي على المشتري أو البائع؟ وعلى فرض كونه على البائع هل يقع العقد مراعىً أو ينفسخ من حينه؟

وعلى أيّ تقدير فلا إشكال في أصل جواز البيع وصحته في مرحلة الظاهر ولو قلنا بكونه مراعىً.

وأنت خبير بأنّا إذا بنينا على صحّة البيع ونفوذه ، فلا يبقى مجال للتردّد في تجويز الرهن ، بل لو قلنا بوقوع البيع مراعىً ، أو أنّه ينفسخ من حينه ، لا نلتزم بمثله في الرهن ، ضرورة أنّ معنى الرهن ليس استيفاء الدين منه أو بقاءه إلى زمان الاستيفاء حتى يحكم بارتفاعه ، بل ليس الرهن إلّا أخذ مال يستوثق به ، وهذا المعنى يتحقّق بمجرّد قبض الرهن ، وبالاسترقاق يرتفع موضوع الرهن ، كما لو تلف في أثناء الأجل ، ومعلومٌ أنّه لا يوجب فسخ العقد ولا بطلانه.

ويمكن دعوى: الفرق بين البيع والرهن بالنظر إلى اعتبار الاستيثاق في الرهن دون البيع ، فيمنع تحقّقه في مثل المقام ، ويلتزم بصحة البيع دون الرهن.

ولا ينافيها القاعدة المسلّمة من أنّ كلّ ما جاز بيعه جاز رهنه ؛ لأنّه إنّما هي بالنظر إلى ذوات المتعلّق ، لا بالنظر إلى الموانع التي تعرضها وتمنعها عن تحقّق مفهوم الرهن أو البيع ، كما لا يخفى.

ويدفعها ما عرفته غير مرّة من أنّ مثل هذه الاحتمالات ـ كاحتمال تلف العين المرهونة ـ لا تنافي الاستيثاق المعتبر في الرهن.

وتوضيحه: أنّ المعتبر في الرهن ليس إلّا أن يكون تحت يد المرتهن شيء يمكن استيفاء حقّه منه ، فيكون بذلك مثل من كان ماله تحت يده.

وأمّا احتمال تلفه وضياعه ليس إلّا كقيام هذا الاحتمال في سائر أمواله.

وقوّة هذا الاحتمال وضعفه لا ينافي أصل الاستيثاق الحاصل من سلطنته على الرهن الذي هو من مال الراهن.

وإن شئت قلت: إنّه يحصل له بأخذ الرهن مرتبة من الوثوق بوفاء الدين، التي لم تكن قبله وإن لم يكن هو في حدّ ذاته ممّا يطمئن ببقائه سليماً له، وهذا المقدار من الوثوق يكفي في صحة الرهانة والصدق العرفي.

وهل يتعيّن على الراهن الفداء في صورة الخطأ، فلا يجوز له تركه المقتضي لسلطنة المجنيّ عليه على الاسترقاق، أم لا؟ وجهان:

قد يقال بالوجوب؛ لتعيّن أحد فردي الواجب التخييري بإيجاد المانع عن الآخر، حيث إنّه بالعقد اللازم صار متعلّقاً لحق الغير، فيجب الوفاء به، وترك الفداء نقض له.

وفيه: أنّ وجوب الوفاء عليه لا يقتضي وجوب حفظ الموضوع، ومنع الغير عن الأخذ بحق سابق مع الإمكان؛ لأنّ معنى وجوب الوفاء عليه ليس إلّا أن لا يرفع يده بنفسه عن هذا العقد، لا أن يمنع الغير عن التصرّف فيه لو كان له[1] حقّ سابق يقتضي ذلك.

وقد يقال أيضاً: بأنّ نفس الرهانة بنفسها ظاهرة في اختيار الفداء، فيجب عليه الفداء؛ لاختياره ذلك ودليله عليه فعله.

وفيه: بعد تسليم الدلالة، أنّه لا ملزم له بذلك؛ لأنّ مجرّد الالتزام ولو بالقول لا يعيّنه، فله الرجوع عمّا التزم به.

---

(١) في النسخة الخطية والطبعة الحجرية: لهم. والظاهر ما أثبتناه.

وتنظيره بما لو التزم بالفداء بعد المطالبة وتلف العبد بعد ذلك في غير محلّه ؛ لظهور الفارق بين المقامين.

ويمكن أن يوجّه ذلك : بما سنذكره في المسألة الآتية من إمكان دعوى استفادة الالتزام من الراهن بحفظ الرهن للمرتهن من عقد الرهن عرفاً ، فيثبت له حقّ عليه هو يقتضي ذلك ، فإن تمّ ما ذكرنا من الاستفادة فهو ، وإلّا فالأوجه عدم الوجوب.

﴿ولو رهن ما يسرع إليه الفساد قبل الأجل﴾ ولكن كان ممّا يمكن إصلاحه بتجفيف ونحوه ، صحّ الرهن بلا إشكال ؛ لوجود المقتضي وعدم المانع ، فهل يجب حينئذٍ على الراهن الإصلاح ، بمعنى أنّ المرتهن يستحقّ مطالبته منه أم لا ، بل ليس عليه إلّا الحكم التكليفي فيما لو كان الحفظ واجباً مع قطع النظر عن كونه رهناً ، كنفقة الحيوان مثلاً ، فعلى هذا ليس للمرتهن إلزامه بذلك ، بل يباشر الإصلاح بنفسه لو أراد استيفاء حقّه ، وإلّا فلا؟ فيه وجهان ، أوجههما : الأوّل ، بل الظاهر : أنّه من المسلّمات عندهم من دون تردّد فيه.

ووجهه : قضاء العرف بذلك فيما لو رهن ممّا يتوقّف بقاؤه على النفقة ، كالحيوان مثلاً ، وكذا ما يحتاج بقاؤه إلى زمان الاستيفاء إلى مصارف ، حيث إنّ المرتكز في أذهانهم أن ليس المصارف في ما يحتاج إلى المصارف على من يتّخذه رهناً ، بل هو على مالكه ـ كسائر أمواله ـ على النحو المتعارف ؛ فمتى أوقعوا العقد عليه ، يصير هذا في قوّة الاشتراط عليه في متن العقد ، فيصير المرتهن بذلك ذا حقّ عليه ، فله المطالبة بحقّه. [و][1] هذا فيما إذا كان بقاؤه بحسب العادة يتوقّف

(١) زيادة يقتضيها السياق.

على الخارج ممّا لا إشكال فيه.

وأمّا فيما لو طرأ ما يفسده في أثناء الأجل، وكان ممّا يمكن إصلاحه، فجواز إجباره عليه لا يخلو عن إشكال وإن كان ظاهرهم التسالم على ذلك أيضاً.

ولعلّه لدلالة الرهن عرفاً على التزام الراهن بحفظه بقدر الإمكان حتى يتمكّن المرتهن من استيفاء دينه منه عند حلول الأجل، وليس بالبعيد.

هذا في ما أمكن إصلاحه، وأمّا في ما لم يمكن ذلك ﴿فإن شرط بيعه﴾ وجعل ثمنه مكانه في استيفاء الدين منه ﴿جاز﴾ لحصول المقصود من الرهن بهذا الشرط، فيبيعه الراهن، ويجعل ثمنه بمنزلته، فإن امتنع، أجبره الحاكم، وإن تعذّر، باعه المرتهن؛ دفعاً للضرر، وجمعاً بين الحقّين.

﴿وإن لا﴾ يشترط ذلك ﴿بطل﴾ الرهن؛ لفوات المقصود منه، سواء شرط عدم البيع أو أطلق الرهن لو لم نقل بظهوره في اشتراط البيع عند الحاجة، صوناً لفعله عن اللغو، وإلّا فيرجع إلى القسم الأوّل.

واحتمال صحة الرهن في الفرض لحكم الشارع بالبيع، فيحصل به المقصود من الرهن، مدفوع: بأنّ الحكم إنّما هو بعد تحقّق الموضوع المعتبر في ماهيّته إمكان استيفاء الدين منه، فلا يعقل تصحيح الموضوع بالحكم.

﴿وقيل: يصحّ﴾ الرهن ﴿ويجبر[1] على بيعه﴾ اتكالاً على الاحتمال المذكور، وقد عرفت ضعفه.

واعلم أنّ ظاهر المصنّف ومن عبّر كعبارته: عدم اعتبار أمرٍ آخر في

(١) في الشرايع ٢: ٧٧: ويجبر مالكه.

صحة الرهن عدا الشرائط الأربعة المذكورة، لكن عن القواعد[١]: لا يصح رهن المجهول، بل عن الخلاف[٢]: نفي الخلاف عن عدم صحة الرهن في ما في الحُقّ[٣]، بل قيل[٤]: ظاهره نفيه بين المسلمين، إلى غير ذلك ممّا يدلّ على أنّ اعتبار المعلومية في الجملة ممّا لا إشكال فيه عندهم، وقد عرفت أنّ عبارة المصنف -رحمه الله- قاصرة عن إفادة اعتبارها.

ودعوى استفادتها من قوله: «يصح بيعه» لكونها شرطاً في صحة البيع، ظاهرة الفساد؛ إذ ليس هذا مسوقاً لبيان أنّه يعتبر في صحة الرهن وانعقاده كلّ ما يعتبر في البيع، وإلّا لزم أن لا يصح رهن المكيل والموزون إلّا بالكيل والوزن، مع أنّه لا يحتمل إرادة مثل ذلك من العبارة، بل المراد من هذا الشرط أنّه يعتبر في صحة الرهن أن يكون قابلاً للبيع في حدّ ذاته حتى يمكن استيفاء الدين منه، لا أنّه يجب أن تكون شرائط صحة البيع متحققةً حال انعقاد عقد الرهن، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الوجه في اعتبار هذا الشرط هو عموم نفي الغرر؛ لأنّ رهن ما في الحُقّ لو لم يعلم جنسه غرر، فتجب معرفتها حتى يصحّ الرهن.

ولكن يمكن أن يناقش في العموم بحيث يعمّ الرهن الذي ليس من العقود المعاوضية حقيقةً كالهبة، فعلى هذا يصحّ رهن المجهول مطلقاً.

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢٥: ١٤١، وراجع: القواعد ١: ١٥٩.

(٢) كما في الجواهر ٢٥: ١٤١، وحكاه العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ١٠٣، وراجع: الخلاف ٣: ٢٥٥، المسألة ٦٥.

(٣) الحُقّة -بالضم-: وعاء من خشب، والجمع: حُقق. القاموس المحيط ٣: ٢٢١.

(٤) كما في جواهر الكلام ٢٥: ١٤١، وراجع: مفتاح الكرامة ٥: ١٠٣.

نعم يعتبر فيه أن يكون معلوماً بوجه من الوجوه حتى يمكن تعلّق القصد به.

مثلاً: لو علم بأنّ في الحُقّ شيئاً متموّلاً في الجملة، يصحّ جعله رهناً مطلقاً، وهذا المقدار من المعرفة لا يكفي في الصحة لو اعتمدنا في الاشتراط على عموم نفي الغرر.

نعم لا يخفى أنّ اتّصاف المعاملة بكونها غرريّةً ممّا يختلف بالإضافة إلى أنواع المعاملات بنظر العرف.

مثلاً: لو بيع ما لا يعلم كيله ووزنه، وكان ممّا يكال أو يوزن، يقال عرفاً: إنّ البيع غرريّ، بخلاف ما لو رهنه أو آجره مثلاً لفائدة، فلا يقال: إنّها غرريّة، وهذا واضح.

ولذا لو بنينا على اعتبار العلم بأوصاف العين المرهونة بدليل نفي الغرر، لا نلتزم ببطلان الرهن بكلّ جهالة يبطل لأجلها البيع، كما في صورة الجهل بالمقدار وغير ذلك، فافهم.

الفصل ﴿ الثالث ﴾

﴿في الحقّ﴾ الذي يجوز أخذ الرهن عليه

﴿وهو كلّ دين ثابت﴾ أي متحقّق حال انعقاد الرهن ﴿في الذمّة كالقرض وثمن المبيع﴾ والأجرة وغيرها.

﴿و﴾ يتفرّع على ذلك أنّه ﴿لا يصح﴾ الرهن ﴿في ما لم يحصل سبب وجوبه كالرهن على ما يستدينه، وعلى ثمن ما يشتريه﴾.

وفي الجواهر: بلا خلاف أجده بيننا، بل في التذكرة وجامع المقاصد الإجماع عليه[1].

ووجهه: أنّ مفهوم الرهن المعبّر عنه بالفارسية بـ«گرو گرفتن» لا يتحقّق في الخارج إلّا بأن يكون للمرتهن عند الراهن شيء، سواءً كان في ذمّته أو على عهدته على إشكال في الأخير، كما سنوضّحه إن شاء الله، لا لأنّ الاستيثاق بمال الراهن عمّا ليس على عهدته فعلاً غير معقول؛ ضرورة تعقّل نحو من الاستيثاق بحبس ماله أو أخذ الكفيل منه لئلّا يسرق من أمواله، الذي ليس فعلاً تحت يد الراهن، فيحصل له بذلك مرتبة من الوثوق بالنسبة إلى أمواله التي تحت يده، ولكن من

---

(١) جواهر الكلام ٢٥: ١٤٣، وراجع تذكرة الفقهاء ٢: ٢٣، وجامع المقاصد ٥: ٨٩.

المعلوم ضرورةً لمن راجع وجدانه أنّ المتبادر من الرهن مفهوم آخر يغاير الاستيثاق بهذا النحو، بمعنى أنّه ليس كلّ استيثاق رهناً، بل المتبادر منه أن يكون بحذاء حقّ ثابت، إذ لا نعقل من مفهوم الرهن إلّا حبس شيء من مال الراهن بدلاً عمّا له عنده حتى يسهل عليه استيفاء ماله عنده، فهو أشبه شيء بالمقاصّة، فكما لا يعقل التقاصّ قبل استقرار الحقّ، كذلك الرهن عليه.

وأمّا الإطلاقات العرفية في بعض المقامات ـ كما في المثال المذكور ـ فهي مبنيّة على ضرب من التأويل والمسامحة، وليس على حقيقته، وهذا ممّا لا خفاء فيه، بل الظاهر أنّه لا يلتزم أحد بتحقّق الرهن حقيقةً قبل استقرار الحقّ على الراهن، وإنّما ذهب من ذهب إلى الجواز في مسألة الرهن على ما يستقرضه وثمن ما يشتريه ـ كما عن أبي حنيفة وبعض وجوه الشافعية[(١)] ـ إلى أنّه يصير رهناً بالقرض والبيع، فهو مراعى إلى أن يتحقّق الحقّ.

وكيف كان، فالظاهر أنّ هذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في قصر الحقّ ـ الذي يجوز أخذ الرهن عليه ـ بالدين ـ كما هو ظاهر المصنّف، وصريح المحكي[(٢)] عن آخرين، بل ربما ينسب[(٣)] إلى الأكثر ـ المقتضي لبطلان الرهن على الأعيان المضمونة مطلقاً.

وهو بإطلاقه مشكل، بل الأقوى في الأعيان المضمونة باليد: صحة الرهن عليها دون المضمونة بالعقد، أو ضمان درك المبيع.

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢٥ : ١٤٣.

(٢) الحاكي هو العاملي في مفتاح الكرامة ٥ : ١٣٢.

(٣) الناسب هو صاحب الرياض فيها ١ : ٥٨٤، وصاحب الجواهر فيها ٢٥ : ١٤٣.

توضيح المقام: أنّك قد عرفت أنّ ماهيّة الرهن يتوقّف تحقّقها على ثبوت شيء يحاذيها، فلا يعقل أخذ الرهن على ما هو ثابت تحت يده من الأجنبي باحتمال أنّه سيسرقه، فحينئذٍ نقول: الشيء الثابت عند الراهن إمّا أن يكون كلّيّاً على ذمّته -أعني الدين- فلا إشكال في جواز أخذ الرهن عليه، بل القدر المتيقّن من مشروعيته هو هذه الصورة، وإمّا أن يكون عيناً خارجية تحت يده حقيقةً أو حكماً بأن يكون ضمانها عليه، وأمّا ضمان العقد أو درك المبيع فعلى فرض الالتزام بجواز أخذ الرهن عليه فلا بدّ من إرجاعه إلى أحد هذين القسمين؛ لما ذكرنا من عدم معقوليّة أخذ الرهن على ما لا ارتباط به فعلاً، بأن لا يكون في ذمّته، ولا تكون عينه تحت يده، أو تكون خسارته عليه.

ثم العين الخارجية إمّا أن تكون مضمونةً عليه أم لا.

أمّا ما لا يكون ضمانها عليه بأن كانت يده يدَ أمانة فلا إشكال، بل لا خلاف في عدم صحة أخذ الرهن عليه؛ ضرورة أنّ يد الأمين يد المالك، فكما لا يجوز أخذ الرهن على ما هو تحت يده، كذا لا يجوز أخذه على ما وضعه [عند][1] غيره، وسلّطه في حفظه.

ومجرّد كونه عنده لا يكون منشأً لجواز حبس ماله بحذائه، مع أنّه لا حقّ له عليه بسببه.

وكونه مكلّفاً بالأداء والردّ إليه لا يوجب ثبوت حقّ له عليه وضعاً، فليس في المقام عليه إلّا مجرّد الحكم التكليفي بفعل الأداء، وهو لا يوجب جواز أخذ الرهن عليه، وإلّا لجاز أخذ الرهن على جميع الأفعال الواجبة، كالصلاة والصوم.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

وكون متعلّقه مالاً لا يوجب الفرق بعد أن لم يكن عليه إلّا الفعل.

واحتمال التعدّي والتفريط لا يوجب ثبوت حقّ له عليه فعلاً حتى يصح أخذ الرهن عليه ، فليس هذا الاحتمال إلّا كاحتمال السرقة في أمواله.

هذا كلّه ، مع عدم إمكان الاستيفاء الذي هو من مقوّمات الرهن ؛ إذ مع بقاء العين وتمكّنه من إيصالها ليس له إلّا مطالبة شخص العين ، وعند التعذّر لا شيء عليه ، فلا يمكن الاستيفاء من الرهن بوجه من الوجوه.

وإمكانه على فرض التعدّي والتفريط غير مُجدٍ ؛ لأنّ الفرض غير حاصل ، كما هو المفروض ، فالرهن عليه حقيقةً رهن على ما يحتمل تحقّق سبب صحته فيما بعد.

وأمّا نفس احتمال التعدّي والتفريط فقد عرفت أنّه ليس شيئاً ، وإلّا لجاز في ما في يده باحتمال السرقة ؛ إذ لا فرق بين المقامين بعد فرض كونه أميناً ، وكون يده عليه بإذنه ووكالته.

وأمّا ما يتراءىٰ من الإطلاقات العرفية فقد ذكرنا أنّه مبنيّ على نحو من المسامحة والتأويل.

أمّا الأعيان المضمونة فإمّا أن يكون ضمانها ثابتاً بقاعدة اليد أو بالعقد ، والضمان العقدي إمّا ضمان الدرك أو غيره ، مثل ضمان المبيع قبل قبضه ، أو الضمان المتحقّق في زمن الخيار على من لا خيار له.

أمّا القسم الأول: فالأقوى فيه جواز أخذ الرهن عليه.

ووجهه: أنّ الضمان المستفاد من قوله ـ عليه السلام ـ : على اليد ما

أخذت[١] ليس مجرّد الحكم التكليفي بأداء العين ما دامت باقية، ومثلها أو قيمتها حال تلفها، بل المستفاد منه نحو من التعهّد والالتزام المقتضي لخروجه عن عهدة العين بمراتبها، فما دامت العين باقية يقتضي ذلك التعهّد ردّ شخص العين، وعند تعذّره دفع ما هو أقرب إلى التالف، فنفس التعهّد والالتزام بنفسه أمر اعتباري له نحو وجود عند العقلاء، نظير الذمّة، بل الذمّة في الحقيقة ليست إلّا نحو تعهّد والتزام، فمعنى أنّ له على ذمّة عمرو ألفاً: أنّ عمراً ملتزم بأدائه، ولا نعني به اللزوم الشرعي أو الحكم العرفي، بل المقصود أنّ المديون متعهّد بالدين الكلّي، فكأنّه تضمّنه وألصقه على نفسه، فعليه عند مطالبة الدائن أن يدفعه إليه، وهذا المعنى وإن كان لا تأصّل له في الخارج، إلّا أنّ له نحو ثبوت واعتبار لدى العقلاء يتّصفون[٢] به مالكه ذا مال، وهذا النحو من الثبوت هو المصحّح لتحقّق مفهوم الرهن بالنسبة إليه.

وعلى هذا فنقول: إنّ ما هو ملاك صحّة الرهن في الدين ـ أعني التعهّد ـ متحقّق في المقام على نحو أكمل؛ لأنّه متعهّد بردّ المال الخاص بخصوصيته الشخصية، وقد عرفت أنّ معنى التعهّد الالتزام بردّ العين مع التمكّن، ومع التعذّر ردّ ماليته وما هو أقرب إلى نفس العين، وهذا المعنى مصحّح لأخذ الرهن وتحقّق مفهومه.

والحاصل: أنّ ملاك تحقّق ماهيّة الرهن على ما نتعلّقه من مفهومه هو أن يكون للمرتهن على الراهن مال مرتبط به منقطع عن المالك بحيث

---

(١) سنن أبي داود ٣:٢٩٦/٣٥٦١، سنن الترمذي ٣:٥٦٦/١٢٦٦، سنن ابن ماجة ٢:٨٠٢/٢٤٠٠، سنن البيهقي ٦:٩٠، ٩٥، و٨:٢٧٦.

(٢) كذا في الأصل ولعلّ الصحيح «يصفون».

تكون خسارته عليه ، كما لو كانت عينه تحت يده غصباً ، فإنّه على هذا التقدير يصحّ له أخذ بدل الحيلولة والمقاصّة من ماله ، ففيما يأخذه بدلاً إن رضيا بأن يكون محبوساً عنده إن ردّ عينه إليه إلى رأس شهر فهو ، وإلّا فهو مسلّط على استيفاء حقّه منه يصير رهناً على ما يستفاد من مفهومه عرفاً ، فيشمله عموم وجوب الوفاء بالعقد.

مضافاً إلى عموم «سلطنة الناس على أموالهم» وخصوص الأدلّة الدالّة على جواز أخذ الرهن ولزومه.

وهذا بخلاف الأمانات ؛ فإنّ المال فيها ليس مرتبطاً بالأمين هذا النحو من الارتباط ، بل يده في الحقيقة يد المستأمن ، فليست يده منقطعةً عنه ، فكيف يحبس مال الغير بحذائه مع أنّه في الحقيقة تحت يده؟! كما عرفت.

وأمّا الضمان بالعقد ، أمّا القسم الثاني منه ـ وهو ضمان التلف قبل القبض ونظائره ـ فقد يقال بجواز أخذ الرهن عليه ـ كما هو المحكي[1] عن بعض كتب العلّامة ، وغيره ـ نظراً إلى كونه نظير ضمان اليد في الحكم ؛ لأنّ البائع ملتزم بخسارته ، ومتعهّد بإيصاله إليه مع وجوده ، وعند التعذّر يجب عليه دفع بدله المعيّن ، وهو الثمن المسمّى.

ولكن يضعّفه : أنّ الضمان في المقام ليس على حقيقته ـ أعني من قبيل الالتزام والتعهّد بإيصال شيء ـ حتى يثبت به له حقٌّ عليه ، بل حكم شرعي تعبّدي بانفساخ البيع ، ووقوع التلف من كيس البائع ، فيردّ الثمن المسمّى لكونه بشخصه ملكاً للمشتري ، لا لكونه غرامةً عن

---

(١) الحاكي هو العاملي في مفتاح الكرامة ٥ : ١٣٣ ، وراجع : التحرير ١ : ٢٠٤ ، والدروس ٣ : ٤٠٢.

التالف ، وإلّا لكان الواجب عليه دفع المثل أو القيمة دون المسمّى ، كما تقتضيه قاعدة الضمان.

ويشير إلى هذا المعنى: ما يستفاد من الأخبار وكلمات علمائنا الأخيار ، من أنّ تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه ، وكذا التلف في زمان الخيار ممّن لا خيار له ، كما لا يخفى.

وأمّا ضمان الدرك ، فالظاهر عدم جواز أخذ الرهن عليه ، لما عرفت من توقّف تحقّقه عرفاً على ثبوت شيء يحاذي الرهن للمرتهن على الراهن ، وهو في الفرض منتفٍ ؛ لانتقال كلٍّ من العوضين إلى الآخر في مرحلة الظاهر ، فلا يجوز للمشتري أخذ الرهن على الثمن ؛ لكونه ملكاً للبائع ، فلا يعقل الرهن عليه ولا على المبيع ؛ لوصوله إليه ، وكونه في يده على ما هو المفروض.

وأمّا تعهده بالخروج عن عهدة الثمن لو خرج المبيع مستحقاً للغير: فهو ليس أمراً ثابتاً يصح أخذ الرهن عليه ، إذ ليس هذا إلّا الالتزام بالردّ عند ظهور الاستحقاق المنافي لأصالة الصحّة ، فليس عليه قبل ظهور الاستحقاق تعهّد فعلي بالنسبة إلى مال المشتري حتى يصحّ أخذ الرهن عليه.

نعم بعد ظهور الاستحقاق له ذلك ، إلّا أنّه يرجع إلى القسم الأول ، أعني الضمان باليد ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يتصوّر صحة الرهن التعليقي في الفرض لو قلنا بجواز التعليق في مثل المورد ، وعدم اعتبار التنجيز في العقود مطلقاً بأن رضيا بكونه رهناً على الثمن لو كان المبيع مستحقاً للغير ، فتتحقّق ماهيّة الرهن حقيقةً لو كان التقدير محقّقاً في الواقع ، ولكن لا يترتّب عليه في مرحلة الظاهر أثر الرهانة ؛ لكونه منافياً لأصالة الصحة ، بل يقع

مراعىً إلى أن ينكشف الحال ، فإن ظهر أنّ المبيع كان مستحقّاً للغير ، يعلم أنّه كان رهناً من أوّل الأمر لضمان اليد ، وإلّا فلا ، ويصحّ للمرتهن التصرّف فيه بما يشاء قبل ظهور الاستحقاق ؛ لعدم كونه رهناً في مرحلة الظاهر ، كما لا يخفى.

ثم على تقدير الصحة في الفرض مطلقاً هل تمتدّ الرهانة إلى أن ينكشف الحال ، ويعلم عدم كونه مستحقّاً للغير ، أو يكفي حصول الأمن من الاستحقاق ، فتنفسخ الرهانة ، ويجوز للبائع التصرّف؟ فيه وجهان.

وعلى تقدير كفاية الاطمئنان لو عاد الاحتمال تعود الرهانة من دون حاجة إلى عقد جديد ؛ إذ لا نعني بالانفساخ انفساخاً حقيقيّاً ، بل المقصود أنّه يعامل معاملة الانفساخ ، فإذا عاد الاحتمال يتبيّن خطأ مستند الأمنيّة ، ويعلم أنّ الرهانة كان باقياً من أول الأمر من دون انفساخ حقيقي.

ثم إنّه قد ظهر ممّا قرّرنا أنّه يعتبر في تحقّق مفهوم الرهن من ثبوت حقّ ، فهل يعتبر أن يكون الحقّ الثابت مقدّماً على الرهن ، فلا يكفي إيجادهما دفعة ، كما لو اقترن سبباهما بأن يقول البائع مثلاً: بعتك العبد بألف ورهنت الدار بها ، أو: رهنته بها ، فيقول المشتري: قبلتهما ، أم لا يعتبر ذلك ، بل يصحّ الرهن في المثال؟ فيه وجهان: من توقّف تحقّقه مفهوماً على الحقّ ، وهو لا يتحقّق إلّا بتمام سببه ، ومجرّد الإيجاب لا يكفي في ثبوت ما يحاذي الرهن ، فيقع إيجاب الرهن لغواً ؛ لعدم وقوعه في محلّ قابل ، والإجماع المدّعى على أنّ ما هو شرط في العقد شرط في جميع أجزائه ، ومن أنّ تحقّق الرهن في الخارج ووقوع أثره وإن كان متوقّفاً على ثبوت شيء على الراهن واقعاً ، إلّا أنّ إنشاءه وإيجاد

سببه من حيث إنّه سببه لا يتوقّف إلّا على اعتقاد الثبوت أو جعل الثبوت أوّلاً ، لا الثبوت الواقعي ، فإنشاؤه البيع أوّلاً يكفي في إنشائه الرهن على الألف الذي أوجبه على الراهن بإنشائه وإن لم يلزم عليه ذلك إلّا بالقبول ، فتى لحقه القبول ، كأن قال: قبلت البيع والرهن ؛ بل لو قال: قبلتها ، يؤثّر.

ولا يخفى عليك أنّ القول بالصحة انّما هو فيما لو تأخّر إيجاب الرهن عن إيجاب البيع ، وكذا قبوله يعتبر أن لا يكون مقدّماً على قبول البيع ، وإلّا فيصير من قبيل الرهن على ما يستقرضه ، وقد عرفت الإجماع على بطلانه.

وأمّا الإجماع المدّعى في المقام فإثبات عمومه بحيث يعمّ المورد مع كون المسألة بالخصوص خلافية مشكل ، فعلى هذا لا يخلو الوجه الأخير عن قوّة.

وتنظيره ببيع الوارث ما يرثه في أثناء الصيغة قبل تمامها ، وكذا بيع ما لا يملكه ثم ملكه في الأثناء ، كالخمر إذا صار خلّاً ، يمكن منعه بإبداء الفارق.

أمّا أوّلاً: فبثبوت الإجماع في مسألة البيع ، وعدمه في ما نحن فيه.

وثانياً: فبالفرق بين الشرائط ، فنها: ما يستفاد من دليله ونحو اعتباره أنّه يعتبر في تأثير العقد المشروط بالشرط الفلاني وقوعه في محلّ متصف بوصف خاص.

مثلاً: يستفاد من دليل اعتبار الملكية في البيع مثل: «لا بيع إلّا في ملك»[1] أنّه يجب أن يقع على ما هو مملوك ، فلا بدّ من تحقّق الملكية

---

(١) عوالي اللآلي ٢:٢٤٧/١٦ بتفاوت.

قبل البيع ولو آناً مّا حتى يقع البيع في الملك.

ومنها: ما ليس كذلك، بل غاية ما يستفاد أنّه يتوقّف ترتّب أثره وتحقّقه في الخارج على أمره، كما نحن فيه؛ فإنّ ثبوت حقّ واقعي في الخارج إنّما يتوقّف عليه تحقّق الرهن في الخارج، بمعنى أنّه يعتبر في تحقّق الرهن في الخارج أن يكون مقترناً بحق يحاذيه، وأمّا تقدّم هذا الحقّ على الرهن وجوداً فلا.

هذا في الرهن الخارجي الذي هو أثر الرهن الإنشائي، وأمّا الرهن الإنشائي فلا يتوقّف على ثبوت الحقّ واقعاً، بل يكفي فيه اعتقاد الثبوت أو جعل الثبوت كما لا يخفى.

﴿و﴾ يتفرّع أيضاً على اعتبار ثبوت ما يحاذي الرهن: أنّه ﴿لا﴾ يصح الرهن ﴿على ما حصل سبب وجوبه و﴾ لكن ﴿لم يثبت﴾ به في الذمّة شيء فعلاً. ﴿كالدية قبل استقرار الجناية﴾.

ولا يخفى عليك أنّ الالتزام بعدم ثبوت شيء على الجاني قبل انتهاء حالها، وكونها كأن لم تكن إلّا في مجرّد إيجاد السبب، مع أنّ الجناية قد تحقّقت في الجملة في غاية الإشكال؛ إذ مجرّد كونها في عرضة التبدّل إلى جناية أُخرى أو ممّا يزداد لا يقتضي وقوع ما وقع لغواً غير مؤثّر في شيء.

ألا ترى أنّه ربما يظهر من بعض فروعاتهم المذكورة في كتاب الحدود: جواز القصاص قبل الانتهاء، مع أنّ الحكم فيه لعلّه أشكل على ما يتراءى في بادئ النظر من الالتزام بجواز أخذ الدية قبل الانتهاء في الموارد التي تثبت فيها الدية.

نعم هاهنا إشكال، ولعلّه هو الذي ألجأهم إلى ما ذهبوا إليه من عدم الثبوت قبل الاستقرار من أنّ الظاهر من النصّ والفتوى، بل

العرف أيضاً استناد الدية إلى ما ينتهي إليه الجناية ، لا ما يحصل به أصل الجناية ولو كانا متماثلين في الدية أيضاً كقطع اليدين المنتهي إلى القتل ؛ فإنّ الظاهر منها استحقاق دية القتل لا القطع ، فلو كان القطع مؤثّراً في ثبوت الدية لوجب أن يقع القتل لغواً لئلّا يلزم توارد علّتين مستقلّتين على معلول شخصي ، أو يثبت بكلٍّ منهما دية غير ما يثبت بالآخر ، وكلاهما فاسدان على ما هو مقتضى النصّ والفتوى ، فتعيّن أن تكون الدية لخصوص القتل ، ووقوع القطع ملغى ومراعى حتى ينتهي حاله.

ويمكن الذبّ عن الإشكال: بأنّ التأثير شيء والاستناد شيء آخر ، ولا امتناع في أن يكون كلّ جزء من الجناية مؤثّراً في ثبوت الدية بمقداره ، فيكون استقرار الدية على عهدة الجاني تابعاً لاستقرار الجناية ، بمعنى أنّها تحدث في الذمّة شيئاً فشيئاً ، كأصل الجناية ، ومع ذلك لا مانع من استناد مجموع الدية إلى ما تنتهي إليه.

ففي المثال المذكور ثبوت الدية إنّما هو بالقطع ، وأمّا استنادها إليه فإنّما هو ما لم ينته إلى القتل ، وأمّا بعد الانتهاء فهي ممّا بعينها تستند الى القتل.

وإن شئت قلت: إنّ الاستناد إلى القطع إنّما هو ما لم يسر ، وإذا سرى يكشف عن كونها دية القتل ، لا القطع ، أعني دية منسوبة إلى القتل، لا حادثة بسبب القطع، وهذا فيما إذا توافقت دية الجناية مع ما تنتهي إليه جنساً ممّا لا إشكال في تصوّره ، والالتزام به.

وأمّا إذا تخالفتا فيشكل ذلك إلّا أنّ يقال: بأنّ الجناية أثّرت في إثبات القدر المشترك بين الخصوصيتين بحسب القيمة والمالية ، وأمّا خصوصيتها الشخصية فقيّد ثبوتها بعدم كونها ممّا سرى إلى غيرها ،

ولا بُعْد فيه ، فافهم وتأمّل.

﴿ويجوز﴾ الرهن ﴿على قسط كلّ حول بعد حلول الحول[١]﴾ وأمّا قبله فلا يجوز في ديّة الخطأ ؛ لعدم تعيّن المستحقّ عليه ، وعدم انضباطه قبله.

أمّا الدية في شبه العمد فيصح أخذ الرهن عليها ؛ لكونها على الجاني وإن كانت مؤجّلةً ؛ لأنّها كأجل الدين الذي يصح أخذ الرهن عليه ، والله العالم.

﴿وكذا﴾ لا يجوز الرهن على مال ﴿الجعالة قبل الردّ﴾ لعدم استحقاق المجعول له المال قبل العمل.

﴿و﴾ قد ظهر بما ذكرنا أنّه ﴿يجوز﴾ الرهن عليه ﴿بعده﴾ لاستقرار الجعالة على ذمّته بفعله.

﴿وكذا مال الكتابة ، ولو قيل بالجواز فيه ، كان أشبه﴾.

في المسالك : الكتابة إن كانت مطلقةً فهي لازمة إجماعاً ، فيجوز الرهن على مالها بغير خلاف ، وإن كانت مشروطةً فعند الشيخ وجماعة أنّها جائزة من قِبَل العبد ، فيجوز له تعجيز نفسه ، فلا يصح الرهن على مالها ؛ لانتفاء فائدة الرهن ، وهي : التوثّق ؛ إذ للعبد إسقاط المال متى شاء.

ولأنّه لا يمكن استيفاء الدين من الرهن ؛ لأنّه لو عجز ، صار الرهن للسيد ؛ لأنّه من جملة مال المكاتب.

والأقوى المشهور من لزومها مطلقاً كالمطلقة ؛ لعموم الأمر بالوفاء بالعقود ؛ فتتحقّق الفائدة ، ويصح الرهن على مالها ، ولو قلنا بجوازها ،

---

(١) في الشرائع: بعد حلوله.

لا يمتنع الرهن كالثمن في مدّة الخيار.

وعلى ما قرّرناه فإطلاق المصنّف ـرحمه الله ـ حكاية المنع أوّلاً ثم حكمه بالجواز مطلقاً ثانياً، غير جيّد[١]. انتهى.

أقول: ما أفاده ـقدّس سرّه ـ في غاية الجودة والمتانة والقوّة وإن كان قد يتأمّل في أصل مال الكتابة هل هو حقّ ثابت في ذمّة العبد، فكأنّ العبد اشترى نفسه بالعوض المعيّن الذي في ذمّته، فيكون من قبيل المعاوضات، أم لا ذمّة للعبد ولا تعهّد أصلاً، بل هو إلزام من المولى، فتكون الكتابة التزاماً بحرّيته بأداء ما ألزمه به وقد أمضاه الشارع، فعلى هذا ليس في ذمّة العبد حقّ ثابت حتى يجوز أخذ الرهن عليه، سواء كانت الكتابة مطلقةً أو مشروطةً.

ولعلّ المصنّف ـرحمه الله ـ لذا أطلق المنع أوّلاً.

نعم بعد البناء على كونه من القسم الأول لا إشكال في جواز الرهن عليه بقسميه، وما ذكره المانع من الوجهين ضعفه ظاهر خصوصاً الأخير؛ لجواز أن يكون الرهن من غيره بإذنه كما لا يخفى[٢].

﴿ولا يصح﴾ الرهن ﴿على ما لا يمكن استيفاؤه من الرهن، كالإجارة المتعلّقة بعين المؤجر، مثل خدمته﴾ شهراً معيّناً، ووجهه ظاهر.

﴿ويصح في ما هو ثابت في الذمّة كالعمل المطلق﴾ لإمكان استيفائه من ثمن الرهن عند التعذّر.

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٢١٩.

(٢) قد سقط من النسخة الخطية شرح قول صاحب الشرائع: (ويبطل الرهن عند فسخ الكتابة المشروطة).

﴿ولو رهن على مال رهناً ثم استدان آخر، وجعل ذلك الرهن عليهما، جاز﴾.

وعلّله في المسالك: بعدم المانع منه مع وجود المقتضي؛ فإنّ التوثّق بشيء لشيء آخر لا ينافي التوثّق لآخر به، خصوصاً مع زيادة قيمته على الأول، ولا يشترط فسخ الرهن الأول ثم تجديده لهما، بل يضمّ الثاني بعقد جديد.

ويجوز العكس أيضاً بأن يرهن على المال الواحد رهناً آخر فصاعداً وإن كانت قيمة الأوّل تفي بالدين الأوّل؛ لجواز عروض مانع من استيفائه منه ولزيادة الارتفاق[1]. إلى آخره.

أقول: أمّا الحكم في عكس المسألة: فالظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه لما ذكره ـ قدّس سرّه ـ.

وأمّا أصل المسألة: فالأمر فيه مع عدم فسخ الأول وجعله رهناً لكليهما في غاية الإشكال، سواء كان الدين المتجدّد لنفس المرتهن أو لثالث؛ لأن الحقّ ـ كما حقّق في محلّه ـ مرتبة ضعيفة من الملكية، فكما أنّه لا يعقل كون جزئي خارجي بتمامه ملكاً لشخصين بأن يكون كلٌّ منهما مستقلاً في ملكيته، وكذا توارد سببين مستقلّين لنقل شيء واحد من شخص واحد، كذلك هذا الحق الواحد الشخصي المتحقّق لشخص واحد بسبب لا يقبل التكرّر بعد ذلك لذلك الشخص بسبب آخر إلاّ أن ينفسخ الرهن الأول، ويجعل رهناً بإزاء المجموع، وكذا جعله بسبب آخر لشخص آخر أيضاً غير معقول.

وتنظيره بما لو جعله رهناً لكليهما من أوّل الأمر بسبب واحد في غير

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٢٢٠.

محلّه ؛ لأنّه بمنزلة البيع من شخصين من أوّل الأمر بسبب واحد ، ولا محذور فيه ، فيملكانه معاً على نحو الإشاعة ، فكذا ما نحن فيه ، إلّا أنّ الإشاعة في نفس الحقّ غير متصوّرة ، ولكن يترتّب عليه آثارها بالنسبة إلى ثمنه بعد البيع ، وأمّا رهنه لحقّين مستقلّين فبمنزلة البيع من شخصين مستقلّين على نحو التوارد ، وهو غير معقول.

وتوهّم أنّ بقاءه بتمامه رهناً حتى يوفّى الدين بتمامه سواء كان الدين من شخص أو من شخصين ممّا يقرّب المطلب ، بدعوى: أنّ كونه كذلك كاشف عن كونه بتمامه رهناً لكلّ جزء من الدين على الاستقلال ، وإلّا فلا معنى لكونه كذلك ، بل القاعدة تقتضي انفكاكه بحسب ما يؤدّى من الدين ، فعدمه حاكم بما ذكرنا ، وقابليته لوقوعه عن المتعدّد فحينئذٍ لا فرق بين أن يكون هذا بعقد واحد أو بعقود متعدّدة ، وليس في الحقوق مزاحمة حتى يمتنع اجتماعها كالملكية ؛ إذ ليس قضية كونه محبوساً لشيء استيلاء المرتهن على التصرّف فيه تمام الاستيلاء حتى ينافي حبساً آخر ، فكما أنّه يجوز أن يكون محبوساً لشيء ، كذلك يجوز أن يكون بتمامه محبوساً لأشياء ، وهذا المعنى محقّق في رهن واحد بالنسبة إلى أجزاء الدين كما عرفت ، مدفوع: بأنّ كونه باقياً على رهنيته إلى أن يوفّى الدين بتمامه ليس من لوازم كونه رهناً على كلّ جزء بالاستقلال الذي قد منعنا تعلّقه ، وإنّما هو من آثار جعله رهناً للمجموع بعد فرض المجموع شيئاً واحداً على ما يقتضيه المتفاهم العرفي من إطلاق الرهن على الشيء.

فمعنى كونه رهناً على العشرة: كونه محبوساً للعشرة إلى أن يوفّى العشرة ، ومعلوم أنّ وفاء العشرة لا يتحقّق في الخارج إلّا بوفاء تمامها ، ولا يقتضي هذا انحلاله إلى رهون متعدّدة بتعدّد الأجزاء ، وهذا ظاهر.

نعم لو ظهر من حاله أنّه جعله رهناً للمجموع بملاحظة أجزائه ، بأن ينفكّ منه بالمقايسة إلى ما يؤدّي ، فيتبع الحكم جعله كما أنّه لو جعله رهناً للمجموع ، بملاحظة أوّل ما يؤدّي منه كأن يكون رهناً للعشرة إلى أن يؤدّي منها شيئاً ، فينفك بالدرهم الأوّل.

ولا يخفى أنّ شيئاً من هذه المعاني لا يساعد المدّعى في إثبات دعواه.

وأمّا الكلام في أنّ هذه المعاني أيّها أظهر من إطلاق الرهن فقد عرفت منّا استظهار المعنى الأوّل بمساعدة أفهام العرف ، المنبعثة عن أغراضهم ، الغالب وقوعها في الخارج في باب الرهن ، وإلّا فلعلّ المعنى الثاني أوفق بظواهر اللفظ ، وليس الكلام في شيء منها مجازاً حتى يتمسّك في نفيها بأصالة الحقيقة ، وتعيين بعضها بالخصوص دائر مدار الانصرافات العرفية ، كما لا يخفى.

وأمّا ما ذكره من أنّ كونه محبوساً لشيء لا يمنع عن كونه محبوساً لآخر ، ففيه : أنّ هذا هو المعنى الذي لا نتعقّله ؛ لأنّه إن كان السبب الأول تامّاً في محبوسيته بتمامه لا يعقل أن يؤثّر السبب الثاني في محبوسيته في شيء إلّا بإبطال السبب الأول ، وجعل المسبّب مسبّباً عن نفسه أو عن كليهما ، بأن يكون كلٌّ منهما جزء السبب وإن لم يكن مستقلّاً ، فمع أنّه خلاف الفرض لا يجديه ؛ إذ لا تمنع إمكان صيرورته رهناً لشيئين لا على نحو الاستقلال ، فافهم وتأمّل.

الفصل ﴿الرابع﴾

﴿في الراهن﴾

﴿ويشترط فيه﴾ ما يشترط في البيع من ﴿كمال العقل﴾ فلا يصح من الصبي والمجنون ولو مع الإجازة ﴿وجواز التصرّف﴾ فلا يصح من السفيه والمملوك بمعنى أنّه يقف على الإجازة ﴿و﴾ الاختيار فـ﴿لا ينعقد مع الإكراه﴾ صحيحاً لازماً.

نعم لو تعقّبه الرضا، يصح لو لم يخرج بالإكراه عن قصد اللفظ، وقد عرفت الحكم في جميع هذه الفروعات مفصّلاً في باب البيع، فلا نطيل بالإعادة.

﴿ويجوز لولي الطفل رهن ماله إذا افتقر إلى الاستدانة﴾ ونحوها ﴿مع مراعاة المصلحة كأن يستهدم عقاره فيروم رمّه[1]﴾، أو يكون له أموال تحتاج إلى الإنفاق لحفظها من التلف أو الانتقاص فيرهن بذلك ما يراه من أمواله إذا كان استبقاؤها أعود﴾ بحال الطفل، فضابط جواز الرهن كونه أعود بحال الطفل من البيع وسائر التصرّفات في نظر الولي.

---

(١) رممت الشيء أرمّه، وأرمّه رمّاً ومرمّةً: إذا أصلحته. الصحاح ٥:١٩٣٦ «رمم».

الفصل ﴿الخامس﴾

﴿في المرتهن﴾

﴿ويشترط فيه﴾ أيضاً ما يشترط في الراهن من ﴿كمال العقل وجواز التصرّف﴾ والاختيار على حسب ما عرفت ، لكن الظاهر أنّه لا بأس بقبول السفيه والمفلس الارتهان الذي ليس بمستحقّ على المديون بشرط ونحوه إذا كان الدين منه قبل الحجر ، ولعلّ المراد من العبارة ما لا يشمل هذا الفرض.

﴿ويجوز لولي اليتيم أخذ الرهن له﴾ بل ربما يجب ذلك ولعلّ المراد من الجواز في العبارة معناه الأعم.

﴿ولا يجوز أن يسلف ماله إلّا مع ظهور الغبطة له ، كأن يبيع بزيادة عن الثمن إلى أجل﴾ فيجوز حينئذٍ ، وضابطه أيضاً كونه أصلح بحال الطفل.

﴿ولا يجوز له﴾ أي للولي ﴿إقراض ماله﴾ أي الطفل ﴿إذ لا غبطة﴾ في ذلك.

﴿نعم﴾ قد يتفق الغبطة في الإقراض ، كما ﴿لو خشي على المال من غرق أو حرق أو نهب وما شاكله ، جاز﴾ له ﴿إقراضه ، وأخذ الرهن﴾ عليه ﴿ولو تعذّر﴾ أي الرهن ﴿اقتصر على إقراضه من

الثقة غالباً﴾.

ولا يخفىٰ عليك أنّه ليس لهذه الفروع حدّ مضبوط، بل الأمر في جميعها منوط بنظر الولي في ما يراه مصلحة للطفل بمقتضى الموارد الخاصّة الجزئية التي تختلف فيها الحِكَم والمصالح، وليس على الفقيه تعيين مواردها، والله العالم.

﴿وإذا اشترط[1] المرتهن الوكالة في العقد لنفسه أو لغيره أو وضع الرهن على[2] يد عدل معيّن﴾.

في الجواهر: صحّ بلا خلاف، بل عن الغنية الإجماع عليه؛ لعموم «المؤمنون عند شروطهم»[3] و« أوفوا بالعقود »[4] وخصوص ما دلّ على الرهن الشامل لهذا الفرد[5]. و﴿لزم، فلم[6] يكن للراهن فسخ الوكالة على تردّد﴾.

توضيح المقام: أنّ اشتراط الإذن في البيع مثلاً في عقد الرهن يتصوّر على وجوه:

أحدها: اشتراط أن يوكّله بعقد مستأنف، ولا إشكال في صحة هذا الشرط، وأمّا الفروعات المترتّبة عليه فسيأتي.

ثانيها: اشتراطه النتيجة، أعني كونه وكيلاً عنه من دون حاجة إلى

(١) في الشرائع: شرط.

(٢) في الشرائع: في.

(٣) التهذيب ٧: ١٥٠٣/٣٧١، الاستبصار ٣: ٨٣٥/٢٣٢، الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(٤) المائدة ٥ الآية ١.

(٥) جواهر الكلام ٢٥: ١٦٥.

(٦) في الشرائع: ولم.

إيجاد سبب آخر وراء عقد الرهن ، وهذا أيضاً لا خفاء في صحّته بناءً على جواز شرط النتيجة ، كما هو الأظهر في غير ما يتوقّف حصوله على أسباب موظّفة ، كالنكاح والطلاق مثلاً.

ثالثها: مجرّد اشتراط كونه مرخّصاً ومأذوناً في البيع.

هذا إذا قلنا بأنّ الوكالة عقد مركّب من الإيجاب والقبول ، مغايرة لمطلق الإذن والترخيص ، كما هو الأظهر ، وإلّا فلا يكون هذا وجهاً ثالثاً ، ولا إشكال في جواز هذا الشرط وصحته أيضاً.

رابعها: شرط الاستيلاء والولاية في البيع من دون أن يكون بيعه بعنوان النيابة ، بل بأن يكون له حقّ البيع ، ويكون هو بنفسه مستقلاً في ذلك من دون أن يقصد كونه عنه ، وهذا بحسب الظاهر أيضاً ممّا لا بأس بالالتزام بصحته وإن لم نقل بجواز جعل الولاية للغير مطلقاً ولو في ضمن عقد لازم ، كما لو جعل له الولاية في تطليق زوجاته ، أو التزويج له بمن يريد ، أو التصرّف في أمواله بما يشاء ، إلّا أنّه في مثل ما نحن فيه ممّا صار متعلّقه متعلّقاً لحقّ الغير بحيث ضعف سلطنته عليه لا محذور في الالتزام به بعد قضاء دليل وجوب الوفاء بالعقد والشرط به.

وكيف كان ، فلو شرط الوكالة سواء شرط العقد أو كونه وكيلاً ، فالظاهر: أنّه لا ينعزل بالعزل ؛ إذ الظاهر من حال المتعاقدين: أن ليس مقصودهم مجرّد إيجاد وصف الوكالة في الخارج حتى لا ينافيه عزله بعد الإيجاد ، بل غرضهم تحقّق الوصف في الخارج مستمراً إلى زمان البيع ، فالعزل ينافي المقصود الذي بنوا عليه الأمر.

وبمثل ما ذكر لعلّه نلتزم بعدم جواز الأخذ بخيار المجلس أو الحيوان مثلاً فيما لو شرط في ضمن عقد لازم بيع حيوان مثلاً ، فيجب عليه البيع ، ولا يجوز له الفسخ في المجلس ؛ لكونه منافياً لما هو مقصودهم.

وليس معنى عدم الجواز مجرّد الحكم التكليفي ، بل المقصود عدم نفوذه ، وعدم إمضاء الشارع فسخه.

ووجهه: أنّ إمضاء الفسخ ينافي إمضاء الشرط الذي مقتضاه عدم وقوع الفسخ على ما هو الظاهر من مراد الشارط ، والمفروض أنّ الشرط ممضى شرعاً ، فيلغو الفسخ بعده.

هذا ، ويمكن أن يفرّق بين ما نحن فيه وبين البيع ، بأن يقال: إنّ شرط عدم الفسخ في البيع أمر مشروع ، فلا مانع من اشتراطه ، وهذا بخلاف شرط عدم العزل في الوكالة ، حيث إنّه مخالف للمشروع ؛ لما ثبت بالإجماع وغيره من أنّ الوكالة عقد جائز ، وشرط عدم فسخه يؤول إلى شرط اللزوم ، وهو مخالف للمشروع.

ويمكن أن يجاب: بأنّ القدر المتيقّن من جواز عقد الوكالة انّما هو فيما إذا كان ابتدائياً ، وأمّا إذا كان في ضمن عقد لازم فلا ، فمقتضى عموم وجوب الوفاء بالشرط بل العقد: لزومه ، مع أنّا قد ذكرنا أنّ المستفاد من الشرط في مثل المقام إنّما هو شرط كونه متّصفاً بوصف الوكالة ، سواء شرط حصول الوكالة بمجرّد عقد الرهن ، أو شرط إيجادها بعقد مستأنف ، فليس المقصود مجرّد حصول الفعل حتى يتحقّق الوفاء بالشرط ولو تعقّبه العزل ، فلا تفاوت بين شرط الفعل والنتيجة فيما هو المقصود من الشرط في المقام ، فالمقصود من الشرط إيجاد وصف الوكالة للمرتهن دائماً إلى أن يتحقّق البيع وهو أمر مقدور سائغ في ذاته ، فيجب بمقتضى الشرط ، لا أنّ الشرط تعلّق بإيجاد فعل الوكالة لازماً حتى يقال: مخالفاً للمشروع ، بل المشروط تحصيل أثر هذا العقد الجائز دائماً ، ولا محذور فيه ، وهذا ـ أعني عدم انعزال الوكيل بالعزل ـ في شرط النتيجة أوضح منه في شرط الفعل ، كما لا يخفى.

ولو شرط الإذن ، فالظاهر أنّه كالوكالة أيضاً ؛ إذ ليس المقصود منه أيضاً في مثل المقام مجرّد صدور الإذن مطلقاً ، بل المقصود الإذن المستمرّ الباقي أثره إلى أن يبيع ، فليس له الرجوع ، بل لو رجع لا يؤثّر رجوعه في شيء ، بل المؤثّر إنّما هو الإذن الأول الباقي حكماً بمقتضى عموم وجوب الوفاء بالشرط ، فيقع الرجوع لغواً ، كما ذكرنا في النيابة ، ولو شرط الولاية ، فالأمر فيه أوضح ، فليس له منعه عن التصرّف وعزله عن الولاية ، كما هو ظاهر.

﴿و﴾ هل يرتفع موضوع الشرط في الصور المذكورة بموت المرتهن أو الراهن فلا ينتقل إلى الوارث أم لا ؟

أمّا في غير الصورة الأخيرة: فلا إشكال في أنّه ﴿تبطل بموته[١]﴾ كما أنّه تبطل بموت الراهن أيضاً ، لأنّ كونه نائباً ـ الذي هو حقيقة الوكالة ـ يتوقّف على تحقّق النائب والمنوب عنه ، وبموت أحدهما لا يعقل بقاء النيابة ، والإذن في التصرّف من قبله أيضاً يتوقّف على وجوده ، فبعد موته لا يعقل بقاء الإذن في التصرّف من قِبَله ، وكذا بموت المأذون يرتفع الإذن ؛ لكونه كالنيابة في تقوّمه بالشخص المأذون بالخصوص.

وأمّا شرط الولاية: فإن قلنا بأنّه حقٌّ مجعول ، ولم يكن غرض الشارط متعلّقاً بثبوته لخصوص شخص المرتهن بحيث تكون خصوصية الشخصية من مقوّمات الحقّ ، فالظاهر نقله إلى الوارث ؛ لعموم ما ترك الميت[٢].

وإن بنينا على أنّه ليس حقّاً ، بل هو حكم من الأحكام ، كما في

---

(١) في الشرائع: (مع موته) بدل (بموته).

(٢) أنظر على سبيل المثال: سورة النساء ، الآيتان ١١ و١٢.

ولاية الحاكم والوصي والمتولّي للأوقاف، وليس حقاً ثابتاً قابلاً للإرث، فلا يبقى بعد الموت[١].

وكيف كان، فيشكل الحال في ظاهر ما ذكره المصنف كغيره بقوله: ﴿ولو مات المرتهن، لم تنتقل إلى الوارث، إلاّ أن يشترط[٢]، وكذا لو[٣] كان الوكيل غيره﴾ ضرورة عدم قابلية الوكالة للانتقال؛ لما ذكرنا، فيكون الشرط مخالفاً للمشروع، إلاّ أن يراد من شرط الوكالة جعل الولاية.

وقيل: بأنّه حقٌّ قابل للانتقال، أو يراد من شرط الوكالة إيجاد وصف الوكالة لمن يكون الرهن عنده مثلاً ولو بعقد مستأنف، وإلاّ فإنشاء الوكالة فعلاً للوارث المجهول الذي ربّما لا يكون موجوداً حال الرهن غير صحيح قطعاً والوكالة المتحقّقة للمورّث أيضاً قد عرفت أنّها غير قابلة لأن تسري إليه[٤] جزماً، فإطلاق القول بالسراية بالشرط مشكل، كما لا يخفى.

﴿ولو مات المرتهن ولم يُعلم﴾ وجود ﴿الرهن﴾ في تركته، لم يحكم للراهن بشيء في التركة، أو في ذمّته، سواء شكّ في أصل الرهانة، أو علم ولكن لم يُعلم بقاؤه في التركة؛ لأصالة البراءة، واستصحاب بقائه رهناً في صورة العلم بتحقّقها حال حياته، لا يثبت وجوده في التركة؛ لعدم الملازمة أوّلاً، وعدم الاعتداد بالأُصول المثبتة ثانياً، فلا مانع عن العمل على ما هو مقتضى اليد من كونها ملكاً

---

(١) قد سقط من قلم المصنف شرح قول صاحب الشرائع: (دون الرهانة).

(٢) في الشرائع: (يشترطه).

(٣) في الشرائع: (إن) بدل (لو).

(٤) أي الى الوارث. وفي النسخة الخطية: اليهم، بدل اليه.

للمورّث ؛ إذ لا علم على خلاف مقتضاها في الفرض لا تفصيلاً ولا إجمالاً ، فينتقل جميع التركة إلى الوارث ولو ﴿كان﴾ فيها في الواقع ؛ إذ لا طريق إلى معرفته فهو حينئذٍ سبيله ﴿كسبيل ماله حتى يُعلم﴾ بقاؤه فيها ﴿بعينه﴾ أي بشخصه ، فيعمل فيه حينئذٍ على ما هو مقتضى الرهانة ، سواء علم ببقائه بشخصه في التركة إجمالاً أو تفصيلاً ، ضرورة عدم خروج المال بالاشتباه عن ملك صاحبه.

ولا يخفى عليك أنّ الذي وجّهنا به عبارة المصنّف ـرحمه الله ـ هو الذي ينبغي أن يحمل عليه كلامه وإن كان خلاف ظاهره ؛ ضرورة أنّ الفتوى على ما هو ظاهر منه في غاية الإشكال ، ولا يساعد عليه شيء من الأدلّة.

وخبر القلانس[١] الذي لا يبعد أن يكون مطمح نظره في تأديته هذه العبارة ، وهو قوله: سألت أبا الحسن ـعليه السلام ـ عن رجل هلك [أخوه][٢] وترك صندوقاً فيه رهون بعضها عليها أسماء أصحابها ، وبكَمْ هو ، وبعضها لا يدري لمن هو ولا بكَمْ هو رهن ، فما ترى في هذا الذي لا يعرف صاحبه؟ فقال ـعليه السلام ـ: هو كماله[٣] لا شاهد فيه على ذلك ؛ لاختلاف الفرض في الموردين ؛ إذ المفروض ـ فيما هو ظاهر العبارة ـ جهالة نفس الرهن ، وفي ظاهر الرواية جهالة الراهن ومقدار الدين دون الرهن ، فالمقامان متغايران.

وأمّا الرواية: فلا بدّ من حملها على عدم معرفة كونه رهناً وإن بعُد ،

---

(١) كذا ، وفي المصادر: القلا.

(٢) كلمة أخوه لم ترد في النسخة الخطية والحجرية ، وأثبتناها من المصدر.

(٣) الكافي ٥: ٢٣٦/١٩ ، الفقيه ٣: ٢٠٠/٩٠٨ ، التهذيب ٧: ١٧٠/٧٥٦ ، الوسائل ، الباب ١٤ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ١.

أو يقال بجواز أخذها مقاصّة عن الدين المرهون عليه ، كما لعلّه يومئ إليه قوله -عليه السلام-: ف«هو كماله» إلّا أنّه يشكل باحتمال زيادته عن الدين ؛ لأنّ المفروض عدم العلم بمقدار الدين ، وأصالة عدم زيادة قيمته عن الدين ، مع أنّها من الأصول المثبتة محكومة بأصالة براءة ذمّة المديون عن القدر المتيقّن من الدين ، إلّا أن يقال بثبوت الحكم فيها تعبّداً ، أو يلتزم بجواز التصرّف فيه لأجل كونه مجهول المالك ، لا بعنوان المقاصّة ، كما يشهد لهذا الحمل ورود أخبار هذا الباب بهذه العبارة.

وكيف كان ، فلو علم وجود الرهن في التركة إجمالاً ولم يعلم بشخصه ، فهل يحكم بالاشتراك واقعاً بسبب الاشتباه أو الصلح القهري أو وجوب بيع المجموع من ثالث عند التشاح وتقسيط الثمن عليهما ، أو القرعة ؟ وجوه ، أظهرها: الثاني ؛ إذ الاختلاط والاشتباه لا يقتضي الاشتراك والإشاعة واقعاً ، كما أنّه لا ملزم لهما بالبيع بعد عدم رضاهما بذلك .

وأمّا القرعة: فلا جابر لعموماتها في المقام ، لعدم العمل بها فيه ، وقد تقرّر في محلّه أنّ من شرط العمل بمثل هذه العمومات الموهونة بكثرة التخصيص: الجبر بعمل الأصحاب ، فتعيّن الثاني ؛ حسماً للنزاع ، وقضيّةً لما هو العدل والإنصاف في مثل المقام بحكم العقل والعقلاء من أهل العرف ، فافهم.

﴿ويجوز للمرتهن ابتياع الرهن﴾.

هذا إذا اشتراه من المالك أو من يقوم مقامه فممّا لا إشكال فيه ، وأمّا الإشكال والاشتباه فيما لو اشتراه لنفسه من نفسه إذا كان وكيلاً.

ومنشأ الإشكال هو الاختلاف فيما يستفاد من إطلاق التوكيل من

أنه هل يعمّ نفسه لدلالته على أنّ غرضه ليس إلّا البيع بثمن المثل ، وخصوصية المشتري ملغاة حيث لم يتعرّض لذكرها ، ومن أنّ ظاهر الوكالة لا يتناوله.

وكيف كان ، فالمسألة لفظيّة لا خصوصية لها بما نحن فيه ، بل الكلام فيها سارٍ في كلّ وكالة.

وأمّا أصل الحكم من أنّه يجوز إذا علم رضاه بذلك ، وعدمه لو لم يعلم ذلك فممّا لا تأمّل فيه.

﴿والمرتهن أحقّ باستيفاء دينه من غيره من الغرماء سواء كان الراهن حيّاً﴾ وقد حجر عليه للفلس ﴿أو ميّتاً﴾ لما دلّ من النصوص والفتاوى على كون الرهن وثيقةً للدين ، وفائدتها عرفاً وشرعاً استيفاء الدين منها.

وما ورد في بعض الروايات ، المرميّ بالشذوذ[1] من أنّه يقسّم بين أرباب الديون بالحصص[2] لا يصلح لتخصيص قاعدة سلطنة الناس على أموالهم ، الثابتة بالعقل والنقل ، المقتضية لصحة الرهن ، وترتّب الفائدة المقصودة منه عليه ، وصيرورة المرتهن مستحقاً لاستيفاء دينه منه مطلقاً ، مع أنّه لم يعلم وجود عامل بمضمونها ، وخلاف الصدوق[3] غير محقّق ، فعلى هذا لا محيص عن تأويلها أو طرحها ، والله العالم.

﴿ولو أعوز﴾ الرهن عن وفاء الدين وقصر ﴿ضرب﴾ المرتهن ﴿مع الغرماء بالفاضل﴾ بلا إشكال لبقاء دينه في ذمّته ، وعدم انحصاره في

---

(١) أنظر: السرائر ٢:٤٢٤.

(٢) راجع: الوسائل ، الباب ١٩ من أبواب كتاب الرهن.

(٣) راجع: الفقيه ٣:١٩٦/٨٩١ و١٩٨/٩٠١.

ما يستوفى من الرهن ، كما هو واضح.

﴿والرهن أمانة في يده لا يضمنه لو تلف﴾ منه بغير تفريط ، كما أشرنا إلى ذلك في بعض المباحث السابقة.

مضافاً إلى عدم نقل خلاف في المسألة ، بل نقل الاجماع فيها مستفيض.

نعم نسب[1] الخلاف إلى كثير من المخالفين الذين جعل الله الرشد في خلافهم.

ويدلّ على المطلوب: الأخبار المستفيضة الصريحة الغير القابلة للتصرّف فيها.

ولا يعارضها ما يستظهر منها خلافها ، المعلوم طرحها بين الأصحاب ، وأنّها خرجت مخرج التقية ، مع أنّها قابلة للحمل على التفريط أو نحو ذلك ، وفي بعضها بل جميعها قرائن على ذلك ، وكيف كان فلا إشكال في المسألة بحسب الظاهر.

﴿و﴾ على هذا ﴿لا يسقط من حقّه شيء[2] ما لم يتلف﴾ في يده ﴿بتفريطه﴾ كما لا يخفى.

﴿ولو تصرّف﴾ المرتهن ﴿فيه﴾ أي في الرهن ﴿بركوب أو سكنى أو إجارة﴾ من دون إذن الراهن ﴿ضمن﴾ الرهن ﴿ولزمه﴾[3] أي الراهن[4] ﴿الأجرة﴾ أي أجرة المثل في الأولين ؛ لكونه تصرّفاً في ملك الغير بغير إذنه ، وحكمه ذلك كما عرفت في كتاب البيع.

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ٢٥: ١٧٤.

(٢) في الشرائع: (ولا يسقط به شيء من حقه).

(٣) في الشرائع: (ولزمته).

(٤) كذا في النسخة الخطية والحجرية ، والصحيح: المرتهن ، بدل الراهن.

وأمّا الثالث ـ أعني الإجارة ـ فحكمه أنّه لو أجازها، صحّت، وله المسمّى، ويستحقّه من المستأجر، وإلّا فإن كان قبل استيلاء المستأجر عليه وتصرّفه بما يكون له الأُجرة، فلا شيء، وتقع الإجارة لغواً وإن كان بعد تصرّفه فيه، فله أن يرجع إلى كلٍّ منهما بأُجرة المثل.

وتفصيل هذه الفروعات وتوضيحها قد تقدّم في كتاب البيع مستوفى، فراجع.

﴿وإن كان للرهن مؤونة كالدابة، أنفق عليها وتقاصّا﴾ أي الراهن والمرتهن إن لم يكن لأحدهما فضل على الآخر بأن كانت الأُجرة مساوية للمؤونة وإلّا فيرجع ذو الفضل بالفاضل.

هذا إذا تصرّف المرتهن في الرهن بما يستحقّ عليه الأُجرة، وإلّا فيرجع بتمام المؤونة على الراهن مع اجتماع شرائطه، كأن كان مأذوناً من الراهن أو من يقوم مقامه مع الإمكان، وكان من نيّته الرجوع.

﴿وقيل: إذا أنفق عليها، كان له ركوبها، أو يرجع على الراهن بما أنفق﴾ استناداً في ذلك إلى مصحّحة أبي ولّاد: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن الرجل يأخذ الدابة أو البعير رهناً بماله، أله أن يركبه؟ فقال ـ عليه السلام ـ: إن كان يعلفه، فله أن يركبه، وإن كان الذي رهنه عنده يعلفه، فليس له أن يركبه[1].

وخبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي ـ عليه السلام ـ، قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: الظهر يركب إذا كان مرهوناً، وعلى الذي يركب نفقته، والدرّ يشرب إذا كان مرهوناً، وعلى

---

(١) الكافي ٥: ١٦/٢٣٦، الفقيه ٣: ٨٨٩/١٩٦، التهذيب ٧: ٧٧٨/١٧٦، الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الرهن، الحديث ١.

الذي يشرب نفقته[١].

أقول: ظاهر خبر السكوني ثبوت الانتفاع له ، ولزوم النفقة عليه من دون توقّفه على شرط.

هذا إذا استظهرنا منه عود الضمير إلى المرتهن كما هو الظاهر ، وإن بنينا على أنّه أعمّ من الراهن والمرتهن ، أو المراد منه خصوص الراهن ، فكانت الرواية مسوقةً لبيان أنّه يجوز للمنفق التصرّف فيه ، سواء كان الراهن أو المرتهن ، فلا يدلّ على ما ذكرنا.

نعم ، لو كان مرجع الضمير أعمّ ، يدلّ على الجواز إن أنفق ، فيوافق مفاده مفاد صحيحة أبي ولّاد ، الذي علّق الجواز على الشرط.

وكيف كان ، فلا مانع من حمل الروايتين على صورة الإذن من الراهن ، بدعوى: كون ترك المؤونة قرينةً على رضاه بذلك ، كما هو المتعارف في ما كان له منفعة ، خصوصاً إذا كان ترك الانتفاع به مضرّاً بالرهن ، خصوصاً مع ظهور حاله في عدم إلزامه ببيع لبنها يوماً فيوماً ، وردّ ثمنه إليه أو جمعه له.

وهذا بخلاف ما لو أنفق هو بنفسه عليها ، فإنّه لا قرينة على هذا التقدير تشهد برضاه بالتصرّفات.

وكيف كان ، فما ذكرنا شاهد على كون الروايتين منزّلةً[٢] على ما هو المتعارف من استفادة الإذن ، فإن تمّ فهو ، وإلّا فيجب طرحهما ؛ لعدم مكافئتهما لما ينافيهما ـ من القواعد المتقنة المعتضدة بالعقل والنقل من حرمة التصرّف في مال الغير ، وقاعدة الضمان لما يتلفه المتلف ـ ظهوراً ؛

---

(١) الفقيه ٣: ٨٨٦/١٩٥ ، التهذيب ٧: ٧٧٥/١٧٥ ، الوسائل ، الباب ١٢ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ٢.

(٢) كذا ، والصحيح: منزّلتين.

لما عرفت ، وسنداً ؛ لإعراض معظم الأصحاب عنها.

﴿ويجوز للمرتهن أن يستوفي دينه ممّا في يده إن خاف جحود الوارث﴾ للدين،أو الرهانة،وكانت التركة قاصرة ﴿مع اعترافه﴾ بالرهن.

ويدلّ عليه ، مضافاً إلى الإجماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل الخلاف ، مكاتبة المروزي لأبي الحسن -عليه السلام- ، في رجل مات وله ورثة ، فجاء رجل فادّعى عليه مالاً ، وأنّ عنده رهناً ، فكتب -عليه السلام- «إن كان له على الميّت مال ولا بيّنة له ، فليأخذ ماله ممّا في يده ، ويردّ الباقي على ورثته ، ومتى أقرّ بما عنده أخذ به ، وطولب بالبيّنة على دعواه ، وأوفى حقّه بعد اليمين ، ومتى لم يقم البيّنة ، والورثة ينكرون ، فله عليهم يمين علم يحلفون بالله ما يعلمون [أنّ][1] له على ميتهم حقّاً»[2].

والمناقشة في سندها بعد الانجبار بما سمعت لا وجه لها ، واستفادة اعتبار خوف الجحود من الرواية إنّما هي من تعليق الحكم بفقد البيّنة ، إذ المستفاد منه أنّه لو كان له بيّنة ، لا يجوز له ذلك ، ومن المعلوم أنّه لو لم يكن له ذلك حال وجود البيّنة ، مع أنّ إثبات الحقّ معها يحتاج إلى اليمين والمشقّة الزائدة التي ربما يستدلّ لأجلها بنفي الحرج في المقام وإن كنّا لا نلتزم به ، فكيف له ذلك مع اطمئنانه باعتراف الورثة وإيصال الحق إليه ؟!

وأمّا الخوف : فهو ألم نفساني في مقابل الأمن والوثوق ، فمتى حصل

---

(١) زيادة من المصادر.

(٢) الفقيه ٣: ١٩٨ / ٩٠١ ، التهذيب ٧: ١٧٨ / ٧٨٤ ، الوسائل ، الباب ٢٠ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ١.

له هذه الحالة ـ وهي اضطراب النفس الناشئ عن عدم وجود البيّنة المقبولة عند الحاكم ، كما هو المتبادر منها في مثل المقام ـ يجوز له الاستيفاء ، ولا يعتبر في تحققه الظنّ بالعدم ، كما يظهر من غير واحد ، بل مجرّد الاحتمال المعتدّ به عند الشخص كافٍ في تحقّق صدق الخوف ، فيجتمع الخوف مع الوهم والشك كالظن.

وهل يلازم الشك والوهم كالظن ولو لم يكن للشك والوهم منشأ إلّا عدم العلم بالواقع ؟ فيه تأمّل.

وكيف كان ، فقد عرفت أنّه يتحقّق الخوف بمجرد قيام الاحتمال المعتدّ به عند الشخص ، ويترتّب عليه أحكامه.

ولكن ينبغي تقييد الخوف في ما أُخذ موضوعاً لأجل عدم إرادة الشارع وقوع متعلّقه في الخارج ـ كخوف الضرر والهلاك في بعض الموارد ـ بأن[1] يكون مسبّباً من احتمال معتدّ به عند العقلاء ، فلا اعتداد بخوف من يخاف سلوك طريق مأمون عند العقلاء في صيرورة السفر حراماً عليه.

وأمّا لو أُخذ موضوعاً لأجل ذاته ، وأنّه صفة في الشخص موجبة لترخيص الشارع عليه بعض الأشياء إزالةً لمرضه ، فلا يلاحظ فيه إلّا حال الشخص ، سواءً كان للأمر المخوف منه أمارة عقلائية أم لا.

ولعلّ من اعتبر الظنّ في صدق الخوف لا يقصد به الظنّ ، بل غرضه وجود الأمارات والمناسبات التي تقوّي الاحتمال حتى يكون ممّا يعتنى به عند العقلاء.

وأمّا لو لم يكن كذلك ، فلا يترتّب عليه الأحكام التي هي من

---

(١) في النسخة الخطية والحجرية: أن ، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

القسم الأول ، ضرورة انصراف الأدلّة عنه ، وليس المقصود من الأمارات ما يورث الظنّ ولو شأناً ، بل الغرض ما يقرب الوقوع ولو احتمالاً.

فرع

لو خاف جحود الراهن بنفسه ولا بيّنة ، هل له الاستيفاء من الرهن أم لا ؟ فيه وجهان: من كون الحكم على خلاف الأصل ؛ إذ الجواز بمجرّد الخوف منافٍ لسلطنة الناس على أموالهم ، ومن وجود المناط وعدم مدخليّة خصوصية الورثة في الحكم.

مضافاً إلى دعوى الإجماع على اللحوق ، وهذا هو الأقوى.

وأمّا عموم نفي الضرر[١] بعد تسليم جريانه في مثل المقام ـ كعموم نفي الحرج[٢] ـ فيشكل الاعتماد عليه في ما لا جابر له ، كسائر الموارد التي لم يستند إليها العلماء.

نعم لو ظهر من حاله الإنكار ، يجوز له ذلك مقاصّةً ، بل لا يبعد الجواز حينئذٍ ولو كان[٣] بيّنة أيضاً ؛ لصدق الاعتداء حينئذٍ.

وكذا لو ظهر من حال الوارث أيضاً الجحود ولو لجهلهم بالواقع ؛ لأنّه ليس متوقّفاً على العلم ، بل دائر مدار واقعه ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بعد البناء على جواز الاستيفاء لو خاف جحود الراهن مع فقد البيّنة ، كما لعلّه هو أظهر الوجهين ، فهل له ذلك لو توقّف إثبات

---

(١) الكافي ٥:٢٩٢/٢ ، الوسائل ، الباب ١٢ من أبواب كتاب الرهن ، الحديث ٣.

(٢) سورة الحج ٢٢ ، الآية ٧٨.

(٣) الأنسب: كانت.

دعواه على اليمين ، كما إذا كان له شاهد واحد ، أو عُلم من حال المنكر أن يردّ اليمين ؟ فيه وجهان ، أوجههما: العدم ؛ لقصور دليل الجواز عن شموله مع كون الحكم على خلاف الأصل.

مضافاً إلى أنّ اقتضاء تعليق الحكم في الرواية[1] على فقد البيّنة ـ الدالّ بمفهومه على فقد الحكم مع وجود البيّنة ، مع أنّ الحقّ لا يثبت بمجرّد البيّنة في مورد الرواية ، بل يحتاج إلى ضمّ اليمين ؛ لكونه ادّعاءً على الميت ، كما يفصح عن ذلك ذيل الرواية ـ عدم كفاية توجّه اليمين عليه في ذلك ، بل لا بدّ في الجواز من خوف ضياع الحقّ لا غير ، والله العالم.

و ﴿أمّا لو اعترف بالرهن ، وادّعى ديناً ، لم يحكم له﴾ بمجرّد وجوده تحت يده بعد اعترافه بأنّ يده يد أمانة.

﴿وكلّف البيّنة ، وله إحلاف الوارث إن ادّعى علمه﴾[2].

ويظهر الوجه فيه من الرواية المتقدّمة[3] ، مضافاً إلى كونه على القواعد.

نعم تقييد جواز إحلاف الوارث بدعوى علمه بذلك منافٍ لظاهر الرواية ، لأنّ مقتضاها كفاية عدم العلم في ذلك.

ويمكن إرادة المصنّف ـ رحمه الله ـ ذلك أيضاً من العبارة.

﴿ولو وطئ المرتهن الأمة﴾ المرهونة ﴿مكرهاً﴾ لها على ذلك من دون إذن الراهن ﴿كان عليه عُشْر قيمتها أو نصف العُشْر﴾.

---

(١) أي: مكاتبة المروزي ، التي مرّت في صفحة ٦٣٦.

(٢) في الشرائع: (ادّعى عليه العلم).

(٣) تقدّمت في صفحة ٦٣٦.

﴿وقيل: عليه مهر أمثالها﴾.

﴿ولو طاوعته، لم يكن عليه شيء﴾ كما تقدّم تحقيق ذلك كلّه وتحقيق أرش البكارة في بيع الحيوان، فلاحظ وتأمّل؛ إذ لا خصوصية للمورد بالنسبة إلى المذكورات، والله العالم.

وقد تقرر ممّا تقدّم أنّه ليس لأحدهما الاستقلال بالتصرّف فيه.

﴿فإن[١] وضعاه﴾ معاً ﴿على يد عدل﴾ مثلاً ﴿فللعدل ردّه عليهما﴾ معاً؛ لعدم لزوم ذلك عليه بمجرّد قبول الوديعة، كما هو واضح ﴿أو تسليمه إلى من يرتضيانه﴾ لكونه حينئذٍ بمنزلة الوكيل عنهما.

﴿ولا يجوز[٢] تسليمه مع وجودهما إلى الحاكم﴾ لو لم يمتنعا عن القبول؛ إذ لا ولاية للحاكم عليهما حينئذٍ.

نعم مع الامتناع، له ذلك؛ لأنّ الحاكم وليّ الممتنع.

﴿و﴾ لذا ﴿لا﴾ يجوز تسليمه ﴿إلى أمين﴾ غير الحاكم و﴿غيرهما من غير إذنهما﴾ لحرمة التصرف في مال الغير من دون إذنه.

﴿فلو[٣] سلّمه﴾ إلى من لا يجوز تسليمه اليه ﴿ضمن﴾ العدل، بل المتسلّم أيضاً، ولكنه يرجع إلى العدل لو جهل بالحال؛ للغرور.

﴿ولو استترا﴾ عن قبضه بعد أن طلب ذلك منهما ﴿أقبضه الحاكم﴾ لما أشرنا إليه من أنّه وليّ الممتنع.

﴿ولو كانا غائبين وأراد تسليمه إلى الحاكم أو عدل آخر من غير ضرورة﴾ عرفية ﴿لم يجز، وضمن[٤] لو سلّم، وكذا لو كان

---

(١) في الشرائع: وإذا، بدل فإن.

(٢) في الشرائع زيادة: له.

(٣) في الشرائع: ولو.

(٤) في الشرائع: ويضمن.

أحدهما غائباً﴾.

أمّا مع الضرورة العرفية فله ذلك ؛ لعموم نفي الضرر ، وبدونها لا يجوز الإقدام عليه.

وليس معنى كون الوديعة من العقود الجائزة أنّ له فسخها متى شاء ، فتصير أمانةً شرعية ، وتجب المبادرة بعد الفسخ إلى المالك أو الحاكم عند تعذّر المالك ، كما في الفرض ، بل المقصود أنّ له الردّ والأداء إلى أهلها متى شاء ، وليس لازماً عليه الإمساك إلى أمدٍ معيّن ، وهذا ظاهر لا سترة فيه.

﴿و﴾ أمّا ﴿إن كان هناك عذر﴾ كسفر ومرض وغيرهما ﴿سلّمه إلى الحاكم﴾ لأنّه وليّ الغائب.

﴿ولو دفعه إلى غيره﴾ حينئذٍ ﴿من غير إذن الحاكم ضمن﴾ إذ لا ولاية لغيره مع وجوده.

نعم لو تعذّر الحاكم وافتقر إلى الإيداع ، أودعه الى يد عدل أمين ، وأشهد عليه حتى لا يكون مفرّطاً فيضمن.

﴿ولو وضعاه[1] على يد عدلين لم ينفرد به أحدهما ولو أذن له الآخر﴾ لو ظهر من حالهما إرادة الاجتماع في الحفظ ، فلو دفعه أحدهما إلى الآخر ، ضمنا.

نعم لو لم يتسلّمه الآخر بأن يستولي عليه بعنوان الاستقلال ، بل حفظه بعد اعتزال الآخر نفسه كما كان يحفظه قبل ذلك من دون تفاوت ، لا يضمن ، كما هو ظاهر ، بل الضامن حينئذٍ هو المعتزل فقط ، والله العالم.

---

(١) في الشرائع: (وضعه).

﴿ولو باع المرتهن الرهن﴾ حيث يجوز له ذلك ﴿أو العدل[١] ودفع الثمن إلى المرتهن﴾ وفاءً أو وثيقةً إذا كانَ له ذلك ، كما لو أذن له في البيع بشرط كون الثمن رهناً ﴿ثم ظهر فيه﴾ أي في المبيع ﴿عيب ، لم يكن للمشتري الرجوع على المرتهن﴾ الذي قبض الثمن وفاءً أو وثيقةً.

أمّا لو أخذه وفاءً: فوجهه ظاهر ؛ لخروجه عن ملك البائع قبل الفسخ ، والفسخ إنّما يؤثر من حينه لا من أصله ، وأثره رجوع العوض الخاصّ إليه مع التمكّن ، وعند التعذّر يتدارك بالمثل أو القيمة ، وبعد خروج العوض عن ملكه قبل الفسخ -كما هو الفرض- يصير العوض بمنزلة التالف ، فيتدارك بالمثل أو القيمة.

هذا فيما لو أخذه وفاءً ، وأمّا لو أخذه وثيقةً ، فهو أيضاً كذلك ؛ لخروجه عن تحت سلطنة المالك بعقد لازم ، فليس للفاسخ إلّا الصبر إلى أن ينفكّ الرهن أو أخذ بدل الحيلولة.

وأمّا إلزامه بالفكّ : فقد مرّ ضعف احتماله في مبحث الخيارات عند التعرّض لبعض الفروعات المساوية لما نحن فيه في الحكم ، فراجع.

نعم لو أذن له المرتهن بردّ الثمن في الفرض فردّه ، هل ينقلب المبيع رهناً أم لا؟ فيه إشكال لو لم يستفد من إذنه ذلك ، وإلّا فيصير بمنزلة الاشتراط ، ولا إشكال حينئذٍ كنفس الثمن.

نعم قد يقوى ذلك ولو لم[٢] يستفد من إذنه الاشتراط فيما لو بيع الرهن مراعاةً لحقّ المرتهن ، كما في بيع ما يتسارع إليه الفساد ،

---

(١) في الشرائع: (ولو باع المرتهن أو العدل الرهن).

(٢) كلمة «لم» سقطت في النسخة الخطية ، واستظهرت في الحجرية.

وسيتّضح وجه الفرق بين المقامين في مسألة بيع الرهن بإذن المرتهن إن شاء الله.

هذا فيما لو خرج المبيع معيباً ، ولو ظهر الثمن معيباً ، فليس للبائع إلّا الأرش ، لخروجه عن كونه قائماً بعينه.

أمّا في صورة الوفاء : فواضح.

وأمّا في صورة كونه رهناً : فهو أيضاً كذلك ، كما لو آجر المعيب قبل الفسخ ، وقد تقدّم أنّ هذا النحو من التصرّفات مسقط للخيار.

ولو منعنا عن كونه تصرّفاً مانعاً ، فله الفسخ ، وتدارك حقّ المرتهن ، وأمّا عود المبيع رهناً بمجرّد الفسخ ففيه إشكال ، ولعلّ العود لا يخلو عن وجه ، خصوصاً فيما لو كان البيع لمصلحة المرتهن كبيع ما يتسارع إليه الفساد ؛ فإنّ الأوجه فيه ذلك.

﴿أمّا لو استحقّ الرهن﴾ لغصب أو نحوه ﴿استعاد المشتري الثمن منه﴾ أي من المرتهن ، بل ومن العدل مع بقاء عينه في يده ، بل من كلّ مَنْ عين ماله في يده من غير فرق بين الراهن وغيره.

هذا لو كان عين الثمن في يد المرتهن أو العدل ، وأمّا لو خرج عن يدهما ، وقد دفعه إليهما المشتري مع علمه بالوكالة ، فلا يرجع إليهما ، بل إلى الراهن فقط ، لأنّهما حينئذٍ بمنزلة الآلة له ، فدفع الثمن إليه إقدام منه على ذلك من دون ضمان ، لا لأنّ الوكيل أمين لا يضمن حتى يقال ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الموكّل دون غيره ، بل لأجل أنّ المشتري بعد علمه بالحال ، واعتقاده كون الثمن ملكاً للبائع يدفعه إليه بعنوان كونه تسليماً إلى الموكّل لا إلى نفسه ، فهذا في الحقيقة تضمين للموكّل لا للوكيل ، كما هو في صحيحه كذلك ، فهو وإن اعتقد ملكية الغير إلّا أنّ هذا الاعتقاد صار موجباً لإقدامه على أن يكون العين في يده من

دون أن يرد عليه من حيث نفسه خسارة العين.

والحاصل: أنّ ما هو المناط في عدم ضمان ما لا يضمن بصحيحه -كالهبة الفاسدة مثلاً- موجود هنا أيضاً ، فليس له الرجوع على العدل ، بل المرتهن بعد تعذّر الثمن عليهما.

وأمّا التفرقة بين المرتهن والعدل باستقلال يد الثاني في الجملة دون الأول ، فيجوز له الرجوع إليه ممّا لا يرجع إلى محصّل.

نعم له الرجوع على الراهن مطلقاً ، تعذّر عليه أم لا ، استولى عليه بالمباشرة أم لا ؛ لأنّ يد الوكيل يد الموكّل ، وبمجرّد الاستيلاء على مال الغير ولو بالواسطة -لو لم يكن للواسطة استقلال في اليد- يصدق عليه أنّه تصرّف في مال الغير ، ولا اعتبار بعلم الراهن بالاستحقاق ؛ لتحقّق الغرور بفعله وإن كان جاهلاً ، كما هو واضح في نظائر المسألة ، فلاحظ وتأمّل.

﴿وإذا مات المرتهن ، كان للراهن الامتناع من تسليمه إلى الوارث﴾.

هذا إذا لم نقل باقتضاء عقد الرهانة استحقاق استدامة اليد للمرتهن: فواضح ، وإلّا فيشكل الأمر لو لم يكن في المقام إجماع ؛ لعموم ما ترك الميت.

ولكن الإنصاف عدم اقتضاء الرهانة استدامة يد المرتهن بنفسه بالمباشرة ، بل لو قلنا بالاقتضاء ، فهو لا يقتضي أزيد ممّا يلتزم به في المقام بأن يكون عند عدل مرضي الطرفين بحيث لا ينافي حقّ الطرفين.

وأمّا استدامة يد نفس المرتهن بالاستقلال والاستحقاق وإن كان آكد في الوثوق ، إلّا أنّ إثبات اعتباره مطلقاً من إطلاق الرهن مشكل.

فعلى هذا فإن امتنع من التسليم إلى الوارث ﴿فإن اتّفقا على

أمين﴾ سلّماه إليه ﴿وإلّا سلّمه الحاكم إلى من يرتضيه﴾ حسماً لمادة النزاع.

﴿ولو خان العدل﴾ الموضوع عنده ﴿نقله الحاكم إلى أمين غيره إن اختلف المرتهن والمالك﴾ بل وكذا لو اتّفقا على أن لا يكون عنده.

نعم لو رضيا بأن يكون عنده ولو كان خائناً ، فليس للحاكم أخذه حينئذٍ ؛ لأنّ الحقّ لهما ، والله العالم.



الفصل ﴿السادس﴾

من الفصول التي استدعاها كتاب الرهن ﴿في اللواحق﴾

﴿وفيه مقاصد﴾:

﴿الأول: في أحكام متعلّقة بالراهن﴾

﴿لا يجوز له[1] التصرّف في الرهن باستخدام ولا سكنى ولا إجارة﴾ ولا غير ذلك من التصرّفات الناقلة للعين أو المنفعة ، أو الموجبة لورود نقص على شيء منها ، بلا خلاف وإشكال.

وإنّما الخلاف والإشكال في بعض التصرّفات التي لا تستلزم شيئاً من ذلك ، كتقبيل الجارية وسكنى الدار وغيرهما.

وتوضيح المقام إنّما يتوقّف على تربيع أنحاء التصرّفات ، والتكلّم في كلّ قسم:

منها: ما ينتفع به الراهن ويضرّ بالرهن إمّا بخروجه عن ملكه ، كالبيع والصلح ، أو بإيجاد المانع عن التصرّف فيه بما يقتضيه الرهن ،

---

(١) في الشرائع: (للراهن) بدل (له).

كالاستيلاد وغير ذلك ممّا يقلّل القيمة والرغبة ، كالإجارة بما يزيد عن أجل الدين ، أو تزويج الأمة.

ومنها: ما ينتفع به الراهن ولا يضرّ بالرهن ، كالاستئجار في زمان لا يزيد عن أجل الدين إذا لا يضرّ بالرهن.

ومنها: ما لا يضرّ بالرهن ، ولا يعدّ مثله انتفاعاً للراهن أيضاً ، كلمس الجارية وتقليب الرهن من مكان إلى مكان آخر من دون أن يراعى فيه مصلحة الرهن ، وإلّا فيدخل في القسم الآتي.

ومنها: ما لا ينتفع الراهن ، وفيه مصلحة الرهن ، كسقي الدابة وعقلها وما يؤدّي إلى حفظها.

وقد ذكرنا أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم الجواز في القسم الأول منها ، ولعلّ الإجماع بحيث يقطع بإرادة هذا القسم بأسرها منه مستفيض إن لم يكن متواتراً.

وخلاف بعض[1] في بعض أمثلته ـ كالإنزاء مثلاً ـ اشتباه في الموضوع ، لا أنّه مخالف في الحكم ، كما يظهر من تعليلهم ، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في الجواز في القسم الأخير منها.

فما يظهر من بعض أفاضل المتأخرين[2] من التأمّل في هذا القسم ، في غير محلّه ، وسيتّضح لك وجهه إن شاء الله.

أمّا القسم الثاني والثالث فإن بنينا على أنّ حقيقة الرهن ليس إلّا إيجاد حقّ للمرتهن بأن يستوفي منه دينه لا غير ، فمعنى كونه محبوساً: أنّ

---

(١) أنظر: المبسوط ٢: ٢٣٨.

(٢) كصاحب الرياض فيها ١: ٥٨٥ ، وصاحب المناهل فيها: ٤٠٣ ، والعاملي في مفتاح الكرامة ٥: ١١٦.

المالك ممنوع عن التصرّفات المنافية لحقّه، فلا يتحقّق في المقام إلّا حقّ للمرتهن متعلّق بالعين، كحقّ الانتفاع للمستأجر في العين المستأجرة من دون أن يوجب ذلك قصوراً في سلطنة الناس من حيث إنّه مالك إلّا بمقدار ما يزاحم حقّ الغير، فالأقوى فيهما: جواز تصرّفه إن لم يثبت إجماع على خلافه مطلقاً حتى بيعه لو شرط بقاء حقّ المرتهن، بأن يكون من قبيل العارية المرهونة.

ولا نلتزم بحجيّة النبوية المرسلة المعتمد عليها، كما عن بعض[1] الراهن والمرتهن ممنوعان من التصرّف[2] إلّا أنّ الظاهر ـ كما ادّعاه سيّد مشايخنا ـ انعقاد الإجماع على ممنوعيته من التصرّف من حيث إنّه تصرّف، لا من حيث إنّه مزاحم المرتهن وإن علّل بعض المجمعين بتعليلات لا تسلم عن الفساد.

واستشكال بعض[3] في بعض الموارد أو اختياره الجواز استناداً إلى بعض الوجوه الموهمة كون المناط انتفاء الضرر، غير ضائر، كما أنّه لا ضير في تأمّل بعض متأخّري المتأخّرين[4] في بعض أنحاء التصرّف، خصوصاً ما تضمّنه حسن الحلبي: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن رجل رهن جارية عند قوم أيحلّ له أن يطئها؟ قال: إن الذين ارتهنوها يحيلون بينه وبينها قلت: أرأيت إن قدر عليها خالياً؟ قال: نعم،

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢٥:١٩٥، وراجع: التنقيح الرائع ٢:١٧٠.

(٢) مستدرك الوسائل، الباب ١٧ من أبواب كتاب الرهن، الحديث ٦.

(٣) كالمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٩:١٠٤، وأبو العباس في المهذّب البارع ٢:٤٩٦-٤٩٧.

(٤) كصاحب الحدائق فيها ٢٠:٢٦٨، وراجع: مجمع الفائدة والبرهان ٩:١٦٤، والكفاية: ١٠٩.

لا أرى هذا عليه حراماً[١].

وصحيح محمد بن مسلم[٢]، الذي هو مثله.

وكذا ما لا ضرر فيه على المرتهن من التصرّف كتقبيل الجارية والاستخدام ولبس الثوب وسكنى الدار وركوب الدابّة ونحو ذلك إذا كان بحيث لا ضرر فيه بنقص للمرهون؛ إذ لا يخفى عليك ما فيه بعد ما عرفت من الإجماع المقطوع به بالنسبة إلى كثير ممّا ذكره.

وأمّا الروايتان[٣] فقد حكم [عليها] غير واحد منّا بالشذوذ والهجر، فلا تصلح للحجّية.

مضافاً إلى موافقتها للعامة على ما قيل[٤]، بل لعلّ فيها تنبيهات على ذلك.

منها: عدم ملائمة الجواب.

ومنها: إشعاره بأنّ للمرتهن حقّاً في ذلك، وإلّا فكيف يمنع المالك عن ملكه لو كان التصرّف له سائغاً؟!

ومنها قوله -عليه السلام-: لا أرى هذا عليه حراماً حيث عبّر بلفظ الرأي، وذكر الحرام القابل لإرادة الحرام الذاتي، وغير ذلك ممّا يقف عليها المتأمّل.

---

(١) الكافي ٥:٢٣٥/١٥، التهذيب ٧:١٦٩/٧٥٢، الوسائل، الباب ١١ من أبواب كتاب الرهن، الحديث ٢.

(٢) الكافي ٥:٢٣٧/٢٠، الفقيه ٣:٢٠١/٩١٠، التهذيب ٧:١٦٩/٧٥٣، الوسائل، الباب ١١ من أبواب كتاب الرهن، الحديث ١.

(٣) الظاهر: الرواية، بقرينة قوله: فلا تصلح ... موافقتها ... فيها، ويحتمل أنّ ما في المتن هو الصحيح، ولا بدّ إذن من تثنية الفعل والضمائر.

(٤) كما في جواهر الكلام ٢٥:١٩٥-١٩٦، وانظر: الدروس ٣:٣٩٤، والمختصر النافع: ١٣٧، والتنقيح الرائع ٢:١٧٠.

وأمّا النبويّ الوارد في المقام: فالظاهر أيضاً حجّيته؛ لانجبار ضعفه بما عرفت من الإجماع والاعتماد.

هذا إذا بنينا على ما ذكر، وأمّا إذا بنينا على أنّ مفاد الرهن إنّما هو حبس المال عن المالك، وقصر يده عنه، وقطع سلطنته منه، لا مجرّد إحداث حقّ للمرتهن، فيكون كالعبد الجاني، بل الراهن اعتزل عن المال، وجعله بمنزلة الأجنبي منه حتى يستوفي المرتهن منه حقّه.

ولعلّ هذا البناء هو الأظهر من مفهوم الرهن وإن لم يظهر لنا موافقة السيد في ذلك.

وعلى هذا، فالمنع متّجه ولو لم يثبت إجماع ولا رواية.

نعم ينبغي استثناء ما لا ينسبق إلى الذهن، ولا يعدّ مثله تصرّفاً عرفاً، كما أنّه ينبغي استثناء ما يعود نفعه إلى الرهن، ووجههما واضح، خصوصاً الأخير، حيث إنّ عقد الرهن ربما يقتضي ذلك مقدّمةً للحفظ، فكيف يستفاد منه المنع عن مثل هذا التصرّف، واستثناء هاتين الصورتين على البناء الأوّل أوضح، كما هو واضح.

ثم لا يخفى عليك أنّ ما ذكرنا من منافاة الرهن للتصرّف، سواء كان لأجل الإجماع والرواية، أو لاقتضاء مفهوم الرهن ذلك إنّما يمنع عن نفوذ التصرّفات المنجّزة الواقعة عن المالك على نحو الاستقلال، لا ما يكون بمجرّد إيقاع العقد عليه مترقّباً لإجازة المرتهن أو متوقّعاً لانفكاك الرهانة؛ إذ لا يعدّ مثل ذلك تصرّفاً ممنوعاً منه بالنسبة إلى غير المالك، كما ذكرنا في الفضولي، فضلاً عن المالك.

فعلى هذا ﴿لو[1] باع أو وهب﴾ مثلاً ﴿وقف على إجازة

---

(١) في الشرائع: ولو.

المرتهن ﷺ فإن أجاز جاز ، وإلّا فلا ؛ إذ هو وإن لم يكن فضولياً إلّا أنّه مثله في ذلك بعد ثبوت اعتبار إذن المرتهن في نفوذ تصرّفاته.

نعم الحكم بالصحة فيما نحن فيه بعد لحوق الإجازة أولى منه في الفضولي ، إذ الوقوف في الفضولي مسبّب عن فقد المقتضي ، وهنا عن وجود المانع.

وببيان أوفى: أنّ العقد في المقام صادر عن المالك ، ولا يحتاج في إضافته إليه إلى شيء آخر.

نعم يتوقّف في تأثيره في الخارج إلى رفع المزاحم ، وهو يتحقّق بالإجازة [وأمّا في الفضولي] فالعقد لا يضاف إلى المالك إلّا بالإجازة ، فكما أنّ رضاه شرط في تأثير العقد كذلك شرط في إضافة العقد إليه ، وبدونها لا يتحقّق المقتضي لوجوب الوفاء بالنسبة إلى المالك ، بخلاف المقام.

وأمّا إجازة المرتهن ، فهل [هي] كاشفة عن سبق البيع ، أو ناقلة من حينها ؟ فالكلام فيها هو الكلام في الفضولي ، وقد تقدّم في محلّه أنّ الأقوى فيها النقل الحقيقي والكشف الحكمي.

هذا إذا بنينا على أنّ ما قوّيناه فيها على مقتضى القواعد ، كما هو المختار ، لا لأجل بعض الوجوه التعبّدية المذكورة في محلّها ، وإلّا فيشكل الحكم بالكشف في المقام ، إلّا بدعوى الأولوية،أو عموم بعض الوجوه لأجل مناطها ، فلاحظ وتأمّل.

وكيف كان ، فقد يفرّق بينهما بوجوه ضعيفة ، المقتضي بعضها بطلان أصل التصرّف من الراهن ولو لحقه إجازة المرتهن ، وبعضها بطلان كاشفيتها بعد البناء على كونها كاشفةً في الفضولي.

منها: أنّه لا معنى لوقوع تصرّف المالك مراعىً بإجازة الأجنبي ؛ فإنّ

تصرّف المالك إمّا أنّه يقع في محلّ قابل للتصرّف فيمضي ، أو غير قابل كبيع أُمّ الولد فيقع فاسداً ؛ إذ لا واسطة في البين.

وفيه ما فيه ؛ إذ بعد فرض جعل المالك ملكه باختياره متعلّقاً لحقّ الغير يمنع ذلك عن نفوذ تصرّفاته الواقعة منه على نحو الاستقلال المزاحمة لحقّ ذلك الغير لأجل المزاحمة ، لا لخروج المتعلّق عن قابلية التصرّف ، فإذا اجتمعا في تصرّف ورضيا به ، ينفذ ، وليست الإجازة اللاحقة إلّا كالرضا السابق في الأثر كما تقرّر في الفضولي ، فلا يقاس هذا بأُمّ الولد الخارجة عن أهلية التصرّف تعبّداً ، ولذا لا يؤثّر في صحّته رضا أحد.

فظهر لك أنّه لا امتناع في تأثير إجازة الأجنبي في الصحة بعد أن جعله المالك ذا حقّ ، ولا يقتضي جعله ذا حقٍّ وقوع التصرّف لغواً صرفاً ، كتصرّفات الصبي ؛ إذ ليس الحقّ آكد من الملك في المدخلية ، وقد فرغنا عن صحة عقد الفضولي بمعنى أهليّته للتأثير بلحوق الإجازة ، فكيف الظنّ بالمالك.

ومنها : ما يستفاد من النبوي : أنّ «الراهن والمرتهن ممنوعان عن التصرّف» فمقتضاه بطلان بيع الراهن ؛ لأنّه تصرّف.

وفيه : أنّ المنساق منه استقلال كلٍّ منهما بالتصرّف ، لا المجموع ، ضرورة استبعاد كون النهي تعبّدياً محضاً ، بل المقصود منه النهي عن تصرّف كلٍّ منهما بدون إمضاء الآخر.

وأمّا جواز تصرّف كلٍّ منهما بعد رضا الآخر : فالظاهر أنّه من المسلّمات ، وقد تقرّر في ما تقدّم أنّ كلّ ما يصحّحه الرضا السابق يصحّحه الإجازة اللاحقة ، فعلى هذا لا مانع عن الصحة بعد إجازة ذي الحقّ الذي هو المرتهن.

ومنها : أنّ الإجازة من المرتهن الذي هو غير المالك ليست إلّا على

معنى إسقاط حقّ الرهانة المقتضي لسلطنته على فسخ العقد، وهو غير متصوّر في الزمن السابق الذي قد تحقّق فيه الحقّ؛ لاستحالة انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، فإسقاطه لا معنى له، بل يختص بالزمن الحال، فلا تكون الإجازة فيه كاشفةً.

وأمّا الرضا بالعقد السابق الصادر من غير المالك فأمر معقول، ومقتضاه تأثير العقد السابق.

وفيه: ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الإجازة ليست إسقاطاً، وإنّما هي رضا بالمسقط، وإنّما المسقط البيع؛ لكونه منافياً لحقّه، لا الرضا بالبيع، وإلّا لما جاز له الرجوع عن إذنه السابق على العقد قبل وقوع العقد.

وأمّا عدم جواز الرجوع عن الإجازة: فلاستلزامها انتفاء الحقّ لخصوصية المقام، لا لكونها إسقاطاً حقيقةً، بل لكونها رضا بما أسقط، فحاله في عدم جواز الرجوع عن إذنه بعد الإجازة كحاله بعد وقوع العقد عقيب إذنه، وهذا ظاهر.

وثانياً: سلّمنا كونها إسقاطاً، وأنّه يمتنع وقوعه قبل زمانه، ففيه، مع أنّه يختص الإشكال بالكشف الحقيقي لا الحكمي: أنّ هذا الإشكال مشترك الورود على القائلين بالكشف الحقيقي من دون فرق بين أن يجعلوها رضاً بالمسقط أو نفس الإسقاط؛ لامتناع تقديم[1] المؤثّر عن أثره، كما مرّ الكلام فيه مستوفاً في مبحث الفضولي.

وأمّا ما ذكره من أنّ الرضا بالعقد السابق معقول، ففيه: أنّ تقديم أثر الرضا على نفسه غير معقول، إلّا أن يجعل المؤثّر نفس المتّصف

---

(١) كذا في النسخة الخطية والحجرية، والصواب: تأخير.

بكونه ممّا يتعقّبه الرضا.

ويمكن أن نلتزم بمثله في المقام أيضاً ، بل الأمر في المقام أسهل وأقرب على ما يساعد عليه الطبع السليم ؛ لكونه من قبيل المزاحم لا الشرط.

ولعلّ مانعيته مقصورة على ما لو بقي مستمرّاً إلى أن ينقضي زمان الوفاء ، وأمّا لو ارتفع فيما بعد في زمان قابل للوفاء بالعقد فليس مانعاً من أصله.

ولذا أفتى الفاضل في قواعده فيما لو أتلف الرهن مُتلف وانتقل الرهانة إلى القيمة ، قال: فإن عفا الراهن ؛ فالأقرب: أخذ المال في الحال أي من الجاني لحقّ المرتهن ؛ فإن انفكّ ظهر صحة العفو[1] ؛ ومعلوم أنّه لا خصوصية للانفكاك ، بل الإسقاط أيضاً كذلك ، فلازمه إن أراد الكشف الحقيقي الالتزام بأنّ استمرار الرهانة وعدم انفكاكه أو إسقاطه رأساً شرط لا عدمه حال العقد ، فافهم.

وهل للمرتهن ردّ العقد بمعنى إبطاله وإسقاطه عن قابلية التأثير أم لا ؟ وجهان:

من أنّه أجنبي عن طرفي العقد ، وليس له إلّا حقّ يزاحم النقل والانتقال ، فليس له إلّا الإمساك لحقّه أو إسقاطه ، فإن أسقطه ، يؤثّر العقد ؛ لارتفاع المانع ، وإن أبقاه فلا يؤثّر ؛ للمزاحمة ، وليس معنى ردّه إلّا عدم الرضا بسقوط حقّه ، وأمّا خروج العقد عن أهلية الأثر فلا.

وعلى هذا فلو أجاز بعد ذلك ، يصح ؛ لبقاء الأهلية ، وارتفاع المانع.

---

(١) قواعد الأحكام ١: ١٦٥.

وكذا لو انفكّ الرهن على ما سنقول من أنّ العقد يلزم بالفكّ.

ومن أنّه لأجل تعلّق حقّه بالرهن خرج عن كونه أجنبيّاً، بل هو بمنزلة المالك؛ لأنّ الحقّ أيضاً مرتبة ضعيفة من الملك، فله مدخلية في ربط العقد وحلّه لاقتضاء العقد تصرّفاً في متعلّق حقّه الذي هو بمنزلة الملك، ولعلّ هذا هو الأقوى.

ويؤيّده: ظهور كلمات الأصحاب على ما نسب[1] إليهم، بل صريح المحكي[2] عن بعض أساطينهم في أنّ للمرتهن إجازة العقد وله فسخه.

وفي الجواهر: أنّ الشارع قد جعل له هذه السلطنة بارتهانه، لا أنّ المنع من التصرّف فيه شرعي بحت بحيث لا مدخلية للمرتهن في ذلك، وإنّما له إسقاط حقّه من الرهانة خاصّة، وإلّا لاقتضى ذلك عدم فسخ العقد له، ضرورة عدم السلطنة له على ذلك، وأنّ الشارع قد جعل الارتهان مانعاً عن نفوذ التصرّف، فمتى ارتفع هذا المانع بإسقاط من المرتهن، أو بفكٍّ للرهن -كما ستعرف- أثّر المقتضي أثره.

وليس ذا من التعليق الممنوع، بل هو من قبيل اعتبار الشارع التقابض في تأثير عقد الصرف والقبض في عقد الهبة، والقبض في المجلس في عقد السلم، مع أنّ كلامهم صريح في خلافه، وأنّ له الردّ، كما أنّ له الإجازة.

ويرشد إليه في الجملة اعتبار إذنه في الانتفاع بالرهن على وجه

---

(١) الناسب هو صاحب الجواهر فيها ٢٥:٢٠٠.

(٢) الحاكي هو صاحب الجواهر فيها ٢٥:٢٠٠، وانظر: تحرير الأحكام ١:٢٠٧، ومسالك الأفهام ج١:٢٢٢.

لا تنتقل عينه ، كركوب الدابة وسكنى الدار ونحوهما ممّا لا يقتضي الإذن فيه إبطال الرهانة ، مع أنّها معتبرة ، ولا يجوز التصرّف بدونها ، وهو يومئ إلى أنّ له سلطنةً على ذلك ، لا أنّها مخصوصة بإسقاط حقّ الرهانة ، وإلّا فالمنع شرعي وإن كان لا يخلو عن وجه[1] ، انتهى كلامه رفع مقامه.

ولو انفكّ الرهن بأداء أو إسقاط أو إبراء ، فالظاهر نفوذ العقد السابق ولزومه لوجود ؛ المقتضي ، وهو العقد ، وارتفاع المانع وهو حقّ المرتهن.

ولا ينافي هذا ما ذكرنا من مدخلية إذن المرتهن في العقد ، وأنّه ممّن له ارتباط بالعقد ؛ لأنّ ارتباطه بالعقد حال استحقاقه لا ينافي إضافة العقد إلى الراهن حال زوال الحقّ ، بل حين وجوده ، فالعقد كان عقداً للمالك ، وإنّما منع عن وجوب الوفاء به مدخلية المرتهن واعتبار رضاه ، وبذهاب حقّه ارتفع التوقّف.

ولا يقاس هذا بمن باع شيئاً ثم ملكه حيث قوّينا فيه البطلان من حيث عدم اندراجه تحت عموم وجوب الوفاء بالعقود ، المتوجّه أمره إلى المـلّاك ؛ لعدم اندراجه تحت الموضوع حال العقد ، وعدم صلاحية مجرّد التملّك لإضافة العقد إليه.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك ، فراجع إلى ما حقّقناه في مبحث الفضولي.

وليس المقصود من إيراده إلّا التعرّض لبيان أنّ ما ذكرناه وجهاً للمنع فيه لا يصلح مانعاً للمقام ؛ ضرورة كون العقد واقعاً من أهله في

(١) جواهر الكلام ٢٥: ٢٠٠.

محلّه جامعاً لشرائط التأثير من رضا المالك وغيره ، عدا رضا من له حقّ متعلّق بالمبيع ، واعتبار رضاه الناشئ عن حقّه لا يقتضي اعتباره من زمان ثبوت الحقّ.

واحتمال اعتبار مدخلية رضاه بوصف كونه مرتهناً في تأثير هذا العقد الممتنع وجوده بعد ذهاب الرهانة تعبّداً ينفيه عموم الأمر بالوفاء بعد احراز الصدق في المورد.

مع أنّه في حدّ ذاته واضح الفساد ، كيف ولم يلتزم بالفساد في بيع من ملك شيئاً بعد بيعه لأجل هذا الاحتمال ، مع أنّه فيه أقوى ، بل قلنا: إنّ دليل الوجوب لا يعمّه ، فلاحظ.

بل قد يقال: إنّ الراهن كان مكلّفاً بوجوب الوفاء بالعقد من أول صدوره بما أمكنه من الوفاء ، كما في طرف الأصيل في الفضولي ، والقدر الممكن حال كونه مرهوناً هو إبقاء العهد ، وعدم رفع اليد عن مقتضاه بفسخه ، والالتزام بإيصاله عند تمكّنه من التسليم وزوال المانع.

وعلى هذا ، فلا يبعد وجوب السعي عليه للفكّ أو الاستئذان من المرتهن مقدّمةً للتسليم ، فتأمّل.

وكيف كان ، فالمسألة ممّا لا إشكال فيه.

وهل الفكّ كاشف عن سبق الملك ، أو ناقل من حينه؟ فيه وجهان.

أمّا الكشف الحقيقي: فهو ممتنع كما في إجازة الفضولي ، إلّا بجعل الوصف الانتنزاعي شرطاً ، كما تقدّمت الإشارة إليه.

وأمّا الكشف الحكمي الذي هو المختار في الفضولي ، فإن بنينا[1] أنّه

---

(١) الظاهر: قلنا.

عل وفق القواعد ـ كما نفينا عنه البُعد في محلّه ـ فيجري الكلام مثله في المقام ، وإن قلنا : إنّه خلاف القاعدة ، ولكنه ثبت في الفضولي بالتعبّد ، فيشكل الحكم به في المقام ، بل المتعيّن الالتزام بالنقل ، والله العالم.

ولا يخفى عليكَ أنّ ما حقّقناه من نفوذ تصرّفات الراهن بعد إجازة المرتهن إنّما يقتضي النفوذ في ما لا تتوقّف صحته على أمر آخر زائد على رضا المرتهن ، وأمّا في ما تتوقّف على شرط آخر فلا.

ولذا قال المصنّف : ﴿وفي صحة العتق﴾ أي من الراهن ﴿مع الإجازة﴾ أي إجازة المرتهن عقيبه ﴿تردد﴾ ناشٍ عن أنّ العتق من الإيقاعات ، فيحتمل أن لا يقع إلّا منجزاً من دون توقّفه في التأثير على أمر مستقبل كالطلاق ، فلا يقع موقوفاً ، ولاعتبار نية القربة فيه ولا تحصل مع الترديد ، ومن عدم صلاحية شيء ممّا ذكر للمانعية ، وهذا هو الأقوى.

ولذا قال المصنّف ـ رحمه الله ـ : ﴿والوجه الجواز﴾.

بيانه : أنّه إن أُريد من التنجيز المعتبر فيه ما يعتبر في العقود أيضاً فلا إشكال في تحقّقه في المقام ؛ إذ المنافي له الشرائط الجعلية المذكورة في متن العقد ، وأمّا الشرائط الشرعية الواقعية المقرّرة للتأثير بحسب أصل العقد فلا ، ومنها : عدم المانع ، ولذا قلنا بصحة البيع ، مع أنّ التنجيز فيه معتبر أيضاً ، كما تقدّم في محلّه.

وإن أُريد منه عدم وقوعه إلّا مؤثّراً في الخارج من دون توقّفه في التأثير على أمر غير محقّق حال إيجاد الصيغة كالطلاق ، ففيه : أنّ اعتبار هذا الشرط في موارده إنّما هو لأجل الإجماع المنتفي في المقام ، بل عن

أكثر المتأخّرين[١] القول بالصحة.

وأمّا اعتبار قصد القربة فلا ينافي تحقّقها عدم الجزم ، كما ذكرنا في صحة عبادة المحتاط ، بل مجرّد الاحتمال يكفي في تحقّقها على تقدير السلامة ، مع أنّه ربما يطمأنّ حال النية بالإجازة أو الفكّ.

هذا كلّه في الأحكام المتعلّقة بالراهن.

﴿وكذا المرتهن﴾ لا يجوز له التصرّف في الرهن باستخدام ولا سكنى ولا إجارة ولا غيرها من أنحاء التصرّفات ؛ لكونها تصرّفاً في ملك الغير المعلوم بالعقل والنقل حرمتها ، وعدم نفوذها إلّا بإذن المالك.

نعم لو تصرّف فيه ببيع أو صلح أو إجارة أو غيرها من أنحاء التصرّف وأجازه المالك ، مضى وصحّ على ما هو المختار في الفضولي ؛ لأنّه من مصاديقه.

هذا إذا لم تتوقّف صحّتها على أمر آخر سوى طيب نفس المالك ، كما تقدّم في المسألة السابقة.

﴿و﴾ بذلك ظهر لك أنّ ﴿في عتقه مع إجازة الراهن تردّد﴾ سواء كان العتق عن المالك أو عن نفسه.

ومنشأ التردّد على الأول: ما عرفت في المسألة السابقة من عدم وقوع العتق موقوفاً ، واعتبار نية القربة فيه ، الممتنع تحقّقها من المرتهن الذي يتصرّف في ملك الغير من دون إذنه.

مع أنّه لو قلنا بإمكان قصد التقرّب للمرتهن بفعله ؛ لعدم كون مثل هذا التصرّف الذي يتوقّع فيه إجازة المالك محرّماً بعد تسليم صدق التصرّف عليه ، فلا مانع عن قصد التقرّب بعد كون الفعل راجحاً في

---

(١) كما في جواهر الكلام ٢٥:٢٠٣ ، وراجع مفتاح الكرامة ٥:١١٦.

حدّ ذاته ، ففيه : أنّ المعتبر في الصحة إنّما هو التقرّب بإطاعة الأمر بالعتق الذي لا يمكن توجّهه إلّا إلى المعتق ، لا الأوامر الندبية المتعلّقة بغير المعتق ، مثل محبوبية السعي في طلب مرضاة الله تعالى ، وتوجيه الأسباب لافتكاك رقبة الرقيق عن الرقّية وغير ذلك من الوجوه التي يمكن للمرتهن قصد التقرّب بها.

هذا ، ولكنك خبير بعدم صلاحية ما ذكر للمانعية.

أمّا الأول ، أعني وقوع العتق موقوفاً : فقد عرفت الجواب عنه.

وأمّا اعتبار نية القربة : فهو أيضاً لا يصلح للمانعية ؛ لأنّ المعتبر منها إمّا قصد العاقد ، أعني المجري للصيغة أو قصد المعتق الحقيقي ، أعني المالك ، ولا محذور في شيء منهما ؛ إذ بعد البناء على أنّه يجب أن يكون العاقد متقرّباً بفعله حتى يقع العتق ، نقول : إنّه لا شبهة في أنّ العتق أعني إجراء صيغته ممّا يقبل النيابة كسائر العقود والإيقاعات ، فبعد كونه وكيلاً عن العاقد كيف ينوي القربة؟! وأيّ أمر يقصد امتثاله؟ فما يقال في هذا المورد نقول به في الفرض ؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً ، ضرورة كون الأول من قبيل وقوع العبادات التي تقبل النيابة من النائب ، وفي الفرض من المتبرّع ، فالمرتهن على الفرض متبرّع في العتق عن الراهن ، وينوي امتثال الأمر المتوجّه إلى الراهن بعد تنزيل نفسه منزلته.

وكيف كان ، فليس هذا الإشكال مختصّاً بالمورد ، بل هو سارٍ في جميع أبواب العبادات التي تقبل النيابة إذا صدرت عن النائب ، مع أنّ وقوع العتق بعقد غير المالك إذا كان نائباً عن المالك ممّا لا كلام فيه ، مع أنّ الإشكال المذكور على فرض تماميته مشترك الورود.

وأمّا إذا بنينا على أنّه يعتبر أن يكون المالك حال تحقّق العتق منه

في الخارج قاصداً للقربة بافتكاك رقبة العبد ، فلا شبهة أنّه إنّما يتحقق حال تحقّق الإجازة وارتباط العقد به ، فلو نوى القربة في إجازته ، يصحّ العتق ويمضي.

نعم لو أجازه رياءً على هذا التقدير ، يفسد ، كما لا يخفى.

هذا كلّه في وقوع العتق عن الراهن ﴿و﴾أمّا لو أعتقه عن نفسه ف﴿الوجه﴾ فيه: ﴿المنع لعدم الملك﴾ المتوقّف صحة العتق عليه ، كما يدلّ على شرطيته: النبوي المشهور: «لاعتق إلّا بعد ملك»[1] المنجبر ضعفه بالعمل المعتضد بالعقل والاعتبار ، ضرورة كونه أشبه شيء بالمعاوضات ، فيستبعد وقوعه إلّا عمّن خرج عن ملكه ، فلا يتحقّق العتق لغير المالك أصلاً ، سواء كان مرتهناً أم غيره ﴿ما لم يسبق الإذن﴾ من المالك في عتقه ؛ لانتفاء الملكية التي قد عرفت أنّها شرط في العتق حال تحقّقه ؛ إذ من المعلوم عدم حصولها من دون طيب نفس المالك بمجرد صدور العتق عنه.

وصيرورته ملكاً قبل العتق آناً ما تصحيحاً للعتق ممّا لم يدلّ دليل عليه ، بل الأدلّة على خلافه ؛ لكونه منافياً لسلطنة المالك.

نعم لو سبقه الإذن ، يصحّ بلا خلاف على الظاهر ، على ما هو المحكي عن غير واحد[2] ، ولازمه حصول الملكية قبل العتق آناً ما حتى يتحقّق شرط العتق ، كما يظهر الالتزام به عن غير واحد من العلماء الذين ظفرنا على كلماتهم ، ولعلّ كونه كذلك عند كثير منهم من

---

(١) الكافي ٦:١٧٩/٢ ، التهذيب ٨:٢١٧/٧٧٤ ، الاستبصار ٤:٥/٢ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب كتاب العتق ، الحديث ٢ ، وسنن البيهقي ٧:٣١٨ و٣٢٠ ، والمستدرك للحاكم ٢:٤١٩.

(٢) راجع: جواهر الكلام ٢٥:٢٠٧ و٣٣:٢٢٢ و٣٤:١٤٧.

المسلّمات ، أو الالتزام بتخصيص الرواية بالنسبة إليه ؛ لدليل خاص ، وهو الإجماع. ويبعّده إباء الرواية عن التخصيص ؛ لما أشرنا إليه من كونها معتضدةً بما هو مركوز في العقول.

وربما يدّعى أنّ صيرورته ملكاً للمعتق حتى يقع العتق في ملكه بعد إذن المالك بعتقه عن نفسه بأن قال: أعتق عبدك عنّي[1] ، أو بعد استدعاء المعتق من المالك أن يعتقه عنه إنّما هو على وفق القواعد ؛ إذ بعد العلم بكون الملك شرطاً بحسب الشرع ينوي في إذنه التمليك ، فهو إيجاب مستكشف عن الإذن.

ويكشف عن ذلك عدّ الأُصوليين ذلك من المداليل المستفادة من الكلام بدلالة الاقتضاء ، وصدور الفعل منه قبول لذلك الإيجاب ، كما أنّ الاستدعاء في الفرض الثاني قبول ، والعتق إيجاب للملك وإنشاء للعتق.

ولكنك خبير بما في هذه الدعوى بهذا التقريب من المخالفة للقواعد.

أمّا أوّلاً: فلأنّه بعد تسليم كون العتق إيجاباً أو قبولاً ، والإغضاء عمّا يرد عليه ، أنّ لازمه حصول الملكية عقيبه ، فلا يعقل أن يكون شرطاً للعتق.

أمّا على فرض القول باعتبار وقوع تمام السبب في الملك ـ كما هو ظاهر الرواية ، بل صريحه ـ فواضح ، وكذا إن بنينا على أنّه يعتبر أن يقع الأثر في الملك لا السبب ؛ إذ لا ترتّب في الفرض حتى يتقدّم الملك على العتق أصلاً ولو شأناً ؛ لاتّحاد سببيهما.

نعم لو قلنا بأنّ مجرد الأخذ في الإنشاء دالّ على القبول ـ كما أنّه

---

(١) كذا ، والصواب: أعتق عبدي عنك.

ليس بالبعيد على تقدير تمامية هذا القول- يتوجّه هذا الكلام ، إلّا أنّه مع كونه خلاف ما يستفاد من الرواية ممّا لا أظنّ أحداً يلتزم به في نظائر المقام ، كما لو أعتق ملك الغير وورثه قبل انتهاء الصيغة.

وثانياً: أنّه كيف ينطبق على القواعد؟! مع أنّه لم يراع فيه شيء من شرائط العقود من تعيين العوض واقترانه بالقبول وغيرهما من الشرائط.

وثالثاً: أنّه لا يندرج تحت عنوان من العناوين المعهودة في الشرع المجعولة سبباً للانتقال مثل البيع والصلح والهبة وغيرها ، وهذا واضح.

نعم لو قلنا بكفاية المعاطاة مطلقاً في حصول النقل والانتقال في جميع أبواب المعاوضات ، وكونها على وفق القواعد ؛ لكون المناط فيها هو رضا المالك المستكشف بمظهر ، سواء كان المظهر قولاً أو فعلاً أو ما يشبههما -ولعلّه هو الأقوى على ما مرّ تفصيله في مبحث المعاطاة- لارتفع كثير من الإشكالات الموردة في المقام.

ولكن يتوجّه على هذا أيضاً: أنّه يعتبر في المعاطاة أيضاً ما يعتبر في غيره من العقود عدا اللفظ فيعتبر فيه -كسائر عقود المعاوضات- تعيين الثمن وغيره من الشرائط المقرّرة في كلّ باب ، إلّا أنّه يسهّل الخطب ملاحظة نظائر المقام حيث يراها الفقيه باباً واسعاً في الفقه لا يكاد يصحّحه الفقيه إلّا بالتزام حصول الملكية آناً ما قبل الفعل بسبب الرضا ، كما في باب الزكاة حيث إنّ لمالكه التبديل ، ويلتزمون بحصوله بمجرد النقل المتوقّف على الملك كبيعه مثلاً ، فلا بدّ في الفرض من الالتزام بصيرورته ملكاً له بمجرّد البناء على البيع المتعقّب بفعل البيع تصحيحاً للبيع ، وكما في باب الفسخ حيث يلتزمون بحصوله بالفعل المنافي ، كالوطئ والبيع المتوقّف حصولها على الملك ، وكما في باب

الوكالة في قول الموكّل: اشترِ لي بكذا ، فيلتزمون بدخول المثمن في ملك الموكّل بمجرّد الشراء ، مع أنّه لا يدخل إلّا في ملك من خرج عنه الثمن ، فلا بدّ فيه من التزام دخول الثمن الذي هو ملك للوكيل في ملك الموكّل أوّلاً بمجرد رضاه المستكشف بالفعل ، ثم وقوع البيع في ملكه ، وعلى هذا فليس للفعل أثر في حصول الملكية أبداً حتى أنّ السبب بتمامه أو الجزء الأول منه وقع في غير الملك ، كما هو لازم ، بل الفعل ليس على هذا التقدير إلّا معرّفاً عن كون الرضا هو الرضا المؤثّر.

إن قلت: سلّمنا كون الحكم في ما ذكرت منطبقاً على القواعد إلّا أنّه لا بدّ لك من إدراجه تحت عنوان من العناوين الموجبة للنقل والانتقال ، كالبيع والصلح والهبة وغيرها من الأسباب.

قلت: هذا يختلف باختلاف الموارد ، ففي بعضها بيع معاطاة ، كما لو قال: اعتق عبدك الفلاني عنّي بألف دينار معيّن ؛ مثلاً ، فأعتقه ، يصير ملكاً له أوّلاً بالبيع ، وفي بعضها هبة مثلاً ، وفي بعضها قرض ، وفي بعضها إباحة بالعوض ، إلى غير ذلك من الوجوه.

وأنت خبير بعد الإحاطة بما أسلفنا لك من النظائر أنّ الالتزام بمثل هذه الأمور وإن كان فيها أيضاً مخالفة للقواعد ، هيّن بالنسبة إلى غيرها من التوجيهات التي لا بد منها في الموارد.

هذا تمام الكلام في الإذن السابق ، وأمّا الكلام في الإجازة اللاحقة ، فإن بنينا على أنّها ناقلة من حينها لا كاشفة ، فلا إشكال في بطلان العتق ؛ لعدم الملك قبله لا حقيقةً ولا حكماً.

وإن قلنا: إنّها كاشفة عن صحة ما وقع حقيقةً ، فالذي تقتضيه القاعدة في المقام: صحة العتق ؛ لأنّ المعتق يدخله أوّلاً في ملكه بهبة أو معاوضة أو صلح أو غيرها تصحيحاً للعتق ، ثم يعتقه ، فإذا أجاز المالك

التمليك الضمني أو المستقلّ بهبة سابقة على العتق ، يصحّ العتق ؛ لوقوعه في الملك .

وأمّا توهم عدم قابلية الإيقاعات للفضولي: ففيه منع واضح ؛ لعدم الدليل عليه ، كما أشرنا إليه غير مرّة.

هذا ، ولكنك قد عرفت فيما سبق عدم معقولية الكشف الحقيقي ، بل غاية ما يعقل الكشف الحكمي.

وهل هذا يقتضي الصحة كالكشف الحقيقي ، أم لا كالنقل؟ فيه وجهان ، أقواهما: العدم ؛ لظهور النبوي[1] في اعتبار الملكية الحقيقية في الصحة.

ووجوب ترتيب آثار الملك بعد الإجازة لا يقتضي رفع اليد عن ظاهر الدليل.

نعم لو قلنا بالصحة في مسألة من باع شيئاً ثم ملكه ، أمكن القول بها في المقام أيضاً ، إلّا أنّك قد عرفت في مسألة الفضولي أنّ الأقوى فيها البطلان ، فراجع وتأمّل.

﴿ولو وطأ الراهن﴾ الأمة المرهونة سواء أذن المرتهن أم لا ﴿فأحبلها ، صارت أُمّ ولده﴾ شرعاً بلا خلاف فيه على الظاهر ، بل يستظهر عن بعض[2] كون المسألة إجماعيةً.

ولا ينافيه القول بجواز بيعها للمرتهن ، كما عن بعض[3] ؛ لعدم انحصار حكمها في المنع عن البيع ، كما سنتعرّض له إن شاء الله.

---

(١) الكافي ٦:١٧٩/٢ ، الوسائل ، الباب ٥ من أبواب كتاب العتق ، الحديث ٢.

(٢) راجع: جواهر الكلام ٢٥:٢٠٨ ، وتذكرة الفقهاء ٢:٢٨.

(٣) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢٥:٢٠٨.

﴿ولا يبطل الرهن﴾ بذلك مطلقاً.

[ووجهه] مضافاً إلى دعوى عدم الخلاف فيه ظاهراً، بل عن التذكرة[1] ما يشعر بالإجماع عليه: عدم ما يقتضي البطلان، خصوصاً لو قلنا بجواز بيعها للمرتهن، وعدم مزاحمة الاستيلاد لحقّه؛ لكونه أسبق.

نعم لو قلنا بعدم الجواز، فربما يتخيّل منافاته لبقائها رهناً، كما أنّه يمنع عن رهانتها رأساً؛ لمنافاته للاستيثاق الذي هو من مقوّمات الرهانة.

وفيه: أنّه لو أمكن الاستيفاء منها على[2] بعض التقادير الغير النادرة منع واضح قد عرفت وجهه في أوّل الكتاب.

ويثمر ذلك في منع المالك عن التصرّف فيها وبيعها لو ساغ له ذلك ببعض المسوّغات، كما أنّه يثمر له أيضاً في جواز بيعها، والاستيفاء من ثمنها لو مات ولدها، كما لا يخفى.

﴿وهل تباع﴾ لاستيفاء المرتهن حقّه من ثمنها؟ ﴿قيل: لا ما دام الولد حيّاً﴾.

في الجواهر بعد بيان الوجه له، قال: لكن لم نعرف القائل به قبل المصنّف -رحمه الله- بل ولا بعده، غير الفاضل في التحرير وثاني الشهيدين في ظاهر الروضة.

نعم عن الشهيد في غاية المراد حكايته عن المبسوط.

وفي جامع المقاصد: الظاهر أنّه وهم، وحكي عنه الجواز مطلقاً[3].

﴿وقيل﴾ والقائل: الشيخ -كما عرفت- والحلّي والفاضل في المختلف

---

(١) حكاه عنها صاحب الجواهر فيها ٢٠٩:٢٥، وراجع: تذكرة الفقهاء ٣٠:٢.

(٢) في النسخة الخطية: ولو على.

(٣) جواهر الكلام ٢٠٩:٢٥-٢١٠، وراجع: تحرير الأحكام ٢٠٧:١، والروضة البهية ٨٥:٤، وجامع المقاصد ٨٠:٥، ومفتاح الكرامة ١٢٤:٥.

والكركي، والشهيدان في اللمعة والمسالك[1]: ﴿نعم﴾ يجوز مطلقاً ﴿لأنّ حقّ المرتهن أسبق﴾.

وقيل: تباع مع إعسار الراهن، وتبذل قيمتها رهناً، جمعاً بين الحقين مع يساره.

في الجواهر: والقائل الشيخ في الخلاف، وابن زهرة والفاضل في التذكرة، والشهيد في الحواشي على ما حكي عنهم[2].

وقيل -في الجواهر: والقائل الشهيد في بعض حواشيه-: يجوز بيعها مع وطئه بغير إذنه، ولا يجوز مع الإذن، ومال إليه بعض مشايخنا؛ لموافقته للأُصول والاعتبار إن لم يكن خرقاً للإجماع[3]. انتهى.

ولعلّ هذا القول لا يخلو عن قوة ﴿و﴾إن ذهب المصنّف -رحمه الله- إلى أنّ ﴿الأوّل أشبه﴾ بالقواعد.

وتوضيح المقام يحتاج إلى التأمّل التامّ في الأخبار الدالّة على منع بيع أُمّهات الأولاد، وكيفية جمعها مع ما يدلّ على جواز بيع الرهن، إذ باختلاف الأنظار فيها صارت المسألة ذات أقوال أربعة، وإلّا فليس فيها نصّ بالخصوص على الظاهر، فلا بدّ أوّلاً من نقل ما يدلّ على جواز بيع الرهن والمنع عن بيع أُمّ الولد حتى يتّضح ما في دعوى تقديم أدلّة الاستيلاد على دليل جواز البيع بتقريبات:

منها: دعوى دلالة أدلّة الاستيلاد على ثبوت حقّ للأمة به، ودلالة

---

(١) المبسوط ٢١٧:٢، السرائر ٤١٨:٢، مختلف الشيعة:٤٢٣، جامع المقاصد ٨٠:٥، اللمعة الدمشقية:١٤٠، مسالك الأفهام ٢٢٣:١.

(٢) جواهر الكلام ٢١٠:٢٥، وراجع: الخلاف ٢٢٩:٣، المسألة ١٩، الغنية (ضمن الجوامع الفقهية):٥٣٠، تذكرة الفقهاء ٢٨:٢، ومفتاح الكرامة ١٢٤:٥.

(٣) جواهر الكلام ٢١٠:٢٥.

دليل الرهن على مجرّد جواز البيع على الراهن، وقطع سلطنته، فلا منافاة بينهما؛ إذ جواز البيع على المالك لا يوجب جوازه على غيره الذي له حقّ فيه.

ومنها: أنّ منع البيع في الاستيلاد يعمّ كلّ أحد كان له البيع قبل الاستيلاد، والمرتهن كالمالك كان له البيع فيمنع.

ومنها: أنّ دليل الرهن يثبت السلطنة للمرتهن بجعل المالك وترخيصه، فسلطنته فرع سلطنته، وأدلّة الاستيلاد رافعة لسلطنة المالك، فلا يبقى مورد لسلطنة المرتهن.

هذا غاية ما يتوهم في المقام وجهاً لتقديم أدلّة المنع.

ويدفعها: التأمّل في أدلّة الطرفين، فنقول: أمّا ما يدلّ على جواز البيع للمرتهن بمعنى ثبوت حقّ له في استيفاء حقّه منه ببيع ونحوه: مضافاً إلى الإجماع وإمكان استفادته من النصوص المتفرّقة في الباب: أنّه من مقتضيات سلطنة الناس على أموالهم؛ لما عرفت فيما سبق أنّ جواز الاستيفاء إمّا مأخوذ في ماهية الرهن، أو أنّه من أحكامه العرفية، وعلى كلٍّ من التقديرين يثبت المطلوب، كما لا يخفى.

وأمّا دليل منع الاستيلاد عن البيع فهي أخبار كثيرة:

منها: ما يدلّ على عدم جواز صدوره من المالك واستهجانه عرفاً لصيرورتها بمنزلة زوجته وعيالاته، كقول أميرالمؤمنين -عليه السلام- في جواب السائل عن بيع أُمّ الولد: خُذْ بيدها وقُلْ: من يشتري أُمّ ولدي[1].

---

(١) التهذيب ٧: ٣٢٥/١٣٤٠، الفقيه ٣: ٣٠٩/١٤٨٨، الوسائل، الباب ١٩ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١.

ولا يخفى عليك أنّ هذا النحو من الإخبار لا يقتضي منعه إلّا على المالك ، فلو كان لآخر حقّ سابق فلا ؛ إذ ليس المالك مختاراً في بيعها حتى يستند البيع إليه ، بل البائع في الحقيقة هو المرتهن لا المالك حتى يستهجن.

ومنها: ما يدلّ على عدم جواز بيعها إلّا في ثمن رقبتها ، وأمّا في ما سوى ذلك من وجوه الدين فلا[1].

وهذه الرواية أقوى ما يستدلّ به على المنع ، بتقريب أن يقال: إنّ وجوه الدين التي نفي بيعها لها يعمّ الدين الذي جعلت رهناً له ، فيعارض ما دلّ على استحقاق المرتهن للاستيفاء منه ، إلّا أنّه مقدّم عليه بدعوى: حكومته على الأدلّة المجوّزة بأحد الوجوه المتقدّمة ، بل وروده عليها ، كما هي قضية بعضها.

وفيه: أوّلاً: منع كون الرهن منوّعاً للدين حتى يعمّه بالعموم ، بل كون الدين مع الرهن أو بلا رهن من أحوال الفرد ، وليس للرواية إطلاق بالنسبة إلى أحوال الدين ، بل هي ساكتة عنها ، فمقتضاها أنّها لا تباع في دين من الديون عدا ثمن رقبتها في الجملة ، وأمّا في جميع الأحوال حتى إذا كانت متعلّقةً لحقّ الغير بجعل سابق على الاستيلاد فلا.

وثانياً: منع كونه حاكماً على دليل الرهن ؛ لضعف التقريبات المتقدّمة ؛ لإمكان منع صيرورة الأمة ذات حقّ ، بل الملحوظ في الحكم إنّما هو شأن المالك ، وكونه مستهجناً بالنسبة إليه ، مع أنّه بعد التسليم لا خفاء في انصراف دليله عن مثل الفرض الذي صارت لأجل تعلّق

(١) الكافي ٦:١٩٣/٥ ، التهذيب ٨:٢٣٨/٨٦٢ ، الفقيه ٣:٨٣/٢٩٩ ، الوسائل ، الباب ٢ من أبواب الاستيلاد ، الحديث ١ و٢.

حقّ الغير بها سابقاً على الاستيلاد، كملك الغير.

وكذا دعوى عموم المنع المستفاد من الأدلّة بالنسبة إلى كلّ من كان له البيع، ضرورة منع العموم بحيث يعمّ غير المالك لو فرض استحقاقه للبيع بحقٍّ سابقٍ، بل الظاهر منها ـ بقرينة الاستهجان العرفي الذي جعله عليه السلام تعليلاً للمنع الذي لا يتحقّق بالنسبة إلى غير المالك ـ اختصاصه به.

وأعجب شيء في المقام دعوى: وروده على دليل الجواز بالتقريب الأخير، ضرورة عدم كون سلطنة المرتهن متفرّعاً على السلطنة الفعلية للمالك حال البيع، وإنّما هو من آثار سلطنته قبل الاستيلاد، فلا يمنعه الاستيلاد، فعلى هذا: الأقوى في المقام التعارض الناشئ من ظهور كلٍّ من الدليلين في فعلية مؤدّاه، أعني الجواز والمنع، ومقتضاه: تقديم حقّ المرتهن؛ لكونه أسبق، فيمنع عن فعلية الآخر، وعلى هذا ينطبق ما عن بعض الفحول ـ كالمحقّق الثاني[1] ـ من تقديم حقّ المرتهن؛ للأسبقية.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه بعد فرض التعارض يجب الرجوع إلى المرجّحات، وليست الأسبقيّة منها، فتأمّل.

ولكن قد يمنع ظهور دليل المنع في الفعلية مطلقاً، بل هو إمّا مقصور على المالك دون غيره، كما أشرنا إليه، فلا يمنع عن بيع المرتهن بإذن الحاكم، أو من قِبَل نفسه إذا تعذّر عليه الاستئذان، كما تقدّم الكلام فيه مفصّلاً، أو أنّه مسوق لبيان أنّ شيئاً من وجوه الدين لا يصلح لتجويز بيع أُمّ الولد من حيث هي، وأمّا في الدين الذي تعلّق للدائن حقٌّ سابقٌ برقبتها فلا.

---

(١) أنظر: جامع المقاصد ٥: ٨٠.

وقد يستدلّ للجواز: بما يدلّ على جواز بيعها في فكاك رقابهنّ[1]، بدعوى: أنّ المراد بعد معلومية عدم إرادة افتكاك رقبتها عن الرقّية إنّما هو افتكاكها عن متعلّق حقّ الغير، وثمن الرقبة وإن لم يكن حقّاً متعلّقاً بالرقبة، إلّا أنّه بعد أن لم يؤدّ ثمنها كأنّها لم تتمحّض للمشتري، بل هي مأخوذ بها، ورقبتها على عهدتها عرفاً، ولذا عبّر -عليه السلام- بفكاك رقبتها، ومعلومٌ أنّ هذا لو كان منشأً للجواز، ففي ما نحن فيه محقّق على نحو آكد؛ لتعلّق الحقّ عليها حقيقةً.

وفيها: منع واضح.

وقد ظهر ممّا قرّرنا: أنّ الجمع بين الأدلّة يقتضي تجويز البيع للمرتهن عند تعذّر الأداء، لا الراهن، فليس له بيعها بمجرّد كونها رهناً لأجل الأداء لو لم يلزمه المرتهن بذلك؛ لعدم قصور المنع عن شمول المورد بالنسبة إلى المالك.

نعم لو قهره المرتهن على ذلك، فعليه الإذن في البيع، أو مباشرته بنفسه؛ لخروج المورد عن تحت اختياره بجعل حقٍّ سابقٍ للمرتهن على الاستيلاد.

هذا كلّه لو وطئها بغير إذن المرتهن، وأمّا لو وطئها بإذنه، فليس للمرتهن البيع أيضاً ما دام الولد حيّاً؛ لإقدامه على إدخال الرهن في موضوع لا يجوز بيعه شرعاً، فلم يُبْق بعد الإقدام حَقّاً يوجب رفع اليد عن الأدلّة المانعة.

لا يقال: إنّ الإقدام إنّما يتحقّق منه لو كان الحكم عدم جواز البيع له، وهو أوّل الكلام.

(١) الفقيه ٣:٨٣/٢٩٩، الوسائل، الباب ٢ من أبواب الاستيلاد، الحديث ١.

لأنّا نقول: عدم جواز بيع أُمّ الولد من حيث هو ثابت محقّق، فالاستيلاد من حيث هو مقتضٍ للمنع، وإنّما المانع عن تأثيره مزاحمة حقّ الغير، وبالإذن ترتفع المزاحمة، وليست الرهانة مانعةً عن أصل الاقتضاء حتى يتوجّه ما توهّم؛ لأنّ هذا خلاف ظواهر الأدلّة، كما لا يخفى على من لاحظ وتأمّل.

وعدم ملازمة الوطئ للاستيلاد غير ضائر في رفع المزاحمة بعد كونه من الأفعال التوليدية التي تخرج عن تحت الاختيار بإيجاد السبب، كما لا يضرّ الإذن وإن كان مستلزماً للاستيلاد أيضاً في بقائه رهناً، كما عرفت وجهه فيما تقدّم، فلا يكون ذلك منه إسقاطاً لحقّ رهانته والله العالم.

[و] قد تحقّق فيما تقدّم أنّ البيع ينافي الرهانة، وأنّه لا يجوز بيع الرهن مطلقاً، سواء كان أطلقه أو شرط بقاءه رهناً على المشتري، فيكون كرهن العارية.

﴿و﴾ على هذا ف﴿لو أذن﴾ المرتهن ﴿له﴾ أي للراهن ﴿في بيع الرهن[1] فباع، بطل الرهن﴾ بلا إشكال وتأمّل؛ لما ذكرنا من المنافاة وعدم إمكان بقائه رهناً عند المشتري، وإنّما الإشكال في أنّ الرهانة هل تبطل بنفس البيع فيكون كالإجازة والفسخ الفعليين بناءً على تحقّقهما به لا بالرضا المستكشف عنه، أو لا بدّ من حصوله قبل البيع آناً مّا حتى يقع البيع على الملك الطلق تصحيحاً للبيع، أو أنّ السبب إنّما هو الإذن المتعقّب بالبيع بوصف كونه كذلك، وأمّا الإذن المجرّد من حيث هو فليس إبطالاً لجواز الرجوع عنه قبل البيع؟

---

(١) في الشرائع: بيعها بدل بيع الرهن.

﴿و﴾ لا ريب أنّه على الأخيرين ﴿لا يجب جعل الثمن رهناً﴾ إذا لم يشترطه المرتهن ، أي لا يقتضي مجرّد كون الشيء رهناً صيرورة ثمنه رهناً بمجرّد البيع لو لم يشترط المرتهن ذلك.

ووجهه على الوجهين الأخيرين واضح ؛ لوقوع البيع على ما هو طلق حال البيع ، فيكون عوضه أيضاً كذلك من دون تعلّق حقّ أحدٍ به.

وصيرورته رهناً من دون إيجاد سبب جديد خلاف الأصل.

ودعوى: انسباق الشرط إلى الذهن من إطلاق الإذن في مثل المقام لقرائن الأحوال ، ممنوعة أشدّ المنع.

واحتمال إرادته من دون تقييد إذنه في ظاهر كلامه غير مفيد.

نعم لو صرّح بالاشتراط يجب ذلك ، لا لعموم وجوب الوفاء بالشرط حتى يناقش في مثل المقام الذي ليس في ضمن العقود اللازمة ؛ إذ الإذن بمجرّده ليس عقداً لازماً ، بل هو مجرّد ترخيص يجوز له الرجوع عنه ، بل لقصور الإذن عن شموله للبيع الذي لا يتعقّبه ذلك ، فيفسد البيع عند خلوّه عن الوصف بأن لا يجعل الثمن رهناً لو قلنا باحتياجه إلى العقد الجديد ، وعدم كفاية الشرط في ذلك ، أو فرض شرط العقد لا النتيجة.

نعم لو وفى به بعد أن بنى على عدمه حال البيع لا يبعد الحكم بالصحة ؛ لكشفه عن كونه واجداً للشرط وإن لم يكن البائع عالماً به.

هذا لو شرط جعله رهناً مستقلّاً ، مثل ما لو شرط جعل شيء أجنبي رهناً ، وأمّا لو شرط إبقاء رهانة العين في ضمن القيمة ـ ولعلّ هذا هو المراد من كلمات العلماء في مثل المقام ـ فلا إشكال في وجوب الوفاء بهذا الشرط أيضاً بالتقريب المتقدّم ، إلّا أنّ في تصوّره إشكالاً سنوضّحه إن شاء الله.

هذا لو قلنا بصيرورته طلقاً قبل البيع ، وأمّا لو قلنا بحصول البطلان بنفس البيع فيشكل الأمر ، لا لأنّ الملك الطلق انتقل إلى المشتري من شخصين ، فيجب أن يكون البدل واصلاً إليهما ، كما هو مقتضى المعاوضة حتى يقال: إنّ الحقّ لا يقابل بالمال ، وإنّما المقابل للمال أجزاء المبيع لا أوصافه.

وأمّا حقّ الرهانة فينعدم حال انتقال المبيع بانتفاء موضوعه ، ولا ينتقل إلى المشتري كما هو واضح ، فلا يعقل صيرورة شيء من الثمن عوضاً عنه.

وأمّا وصف الطلقية: فإنّما هو من آثار صحة البيع ، وانتقال المبيع إلى المشتري ، لا أنّه وصف يتلقّاه المشتري من المرتهن بعد تملّك المبيع.

فعلى هذا لا يتوهّم صيرورة الثمن رهناً باقتضاء نفس المعاوضة من حيث إنّها معاوضة ، وإنّما الإشكال في ما قد يتخيّل من الحكم العرفي باقتضاء العوضية عن ذات المبيع المتصف بكونه مرهوناً ذلك فنفس المعاوضة وإن لا تقتضي إلّا المبادلة بين المالين من حيث إنّهما مالان ، إلّا أنّ انتقال العوض مكانه يقتضي صيرورة كونه متعلّقاً لحقّ المرتهن لخصوصية المحلّ بحكم العرف.

ولذا يجعل بدل التالف رهناً بنفس البدلية ، لا بجعل جديد.

وكذا ثمن الوقف بحكم الوقف من دون عقد مستأنف.

ويمكن الفرق بين المثالين وبين ما نحن فيه.

أمّا التالف: فلأنّ ما في ذمّة المتلف أوّلاً وبالذات إنّما هو نفس العين بخصوصيّاتها ، فما يؤدّيه غرامةً عنها وأداءً لها فهي في الحقيقة مرتبة من مراتب وجود العين ، ولذا قلنا في محلّه أنّ المثل في المثلي مقدّم على القيمة ، فكان هذا ذلك بنفس المسامحة والاعتبار ، فالمتلف يجب عليه

أن يجعل التالف بحكم غير التالف في تمام أوصافه ، لا في خصوص الملكية ، بخلاف المعاوضة بالبيع وشبهه ، فهذا النحو من التنزيل يقتضي عموم المنزلة في الحكم.

فإن شئت قلت: إنّ المتلف بتلفه تعهّد بشيئين: بشخص العين للمالك ، والرهانة للمرتهن ؛ إذ كما أنّ الملك ممّا يتدارك ، كذا الحقوق المالية ، ولذا لو أتلفه الراهن ، يجب عليه تداركه ، فالمتلف يجب عليه أن يمكّن المرتهن بما يمكنه أن يستوفي منه دينه ، كما أنّه يجب أن يؤدّي المالك بما يساوي ملكه من المثل أو القيمة ، وكلا الحقّين يؤدّيان بدفع المثل أو القيمة للمالك على أن يكون رهناً عند المرتهن ، فصيرورة البدل رهناً إنّما هو من آثار اشتغال ذمّته بما هو رهن حال الاشتغال ، فكان وصف الرهانة انتقل إليه ، وعليه تداركه ، وهذا بخلاف المشتري ؛ فإنّه لا يملكه إلّا طلقاً ، ولا يشتغل ذمّته إلّا بثمن رقبة العين ، فما يؤدّيه إنّما هو عوض الملك ، لا وصف الرهانة ، كما أشرنا إليه سابقاً.

وأمّا ثمن الوقف: فلأنّ البطون اللاحقة بحكم الشريك في العين الموقوفة ، بمعنى أنّ لها بالنسبة إليهم وإن كانوا معدومين نحواً من الملاحظة والاعتبار يمنع استقلال الموجودين بالتصرّف فيها ، فكأنّها ملك لهم فعلاً بالمقايسة إلى زمانهم ، وأمّا بالمقايسة إلى زمان الموجودين ، فلا تتّصف بالملكية الفعلية لهم ؛ لانتفاء المضاف إليه ؛ وإنّما تتّصف بكونها لهم شأناً ، وهذا الاتّصاف الشأني له نحو وجود اعتبار فعلاً ، وله آثار:

منها: منع الموجودين عن التصرّف بما ينافي ملكيتهم.

ومنها: جواز بيعه مراعاةً لحقّهم في بعض الأوقات ، وغير ذلك من

الأحكام.

وهذا ليس حقّاً لهم بالنسبة إليها حتى ينظر على ما نحن فيه، ويقال: إنّ الحقّ لا يقابل بالمال، ولا ينتقل إلى المشتري، بل نحو من الملكية الاعتبارية، وإلّا فالمانع عن تسميته ملكاً فعلاً يمنع عن تسميته حقّاً أيضاً؛ إذ كما أنّ الملك يتوقّف على وجود مالك فعلاً، كذا الحقّ يتوقّف على طرف محقّق.

ولكنّك عرفت أنّ هذا لا يمنع عن اعتبار الوجود في ترتيب الآثار، فالمعدومين بمنزلة الموجودين في الآثار، أعني توزيع الثمن عليهم نحو توزيع المثمن بمعنى تقسيطه عليهم طولاً بحسب وجوداتهم لا عرضاً، مثل الشركاء الموجودين في مرتبة واحدة.

وكيف كان، فالفرق بين الوقف وما نحن فيه واضح بعد أدنى تأمّل.

وعلى هذا فالأقوى: ما عليه المشهور، بل لم ينقل فيه خلاف إلّا عن الشيخ[1] في بعض الصور ـ كما سنوضّحه إن شاء الله ـ من عدم صيرورة الثمن رهناً؛ لبطلان رهانة المثمن بالبيع، وعدم ما يقتضي رهانة الثمن.

وكونه كالمعوّض في تمام الأحكام ـ كما في التالف ـ قد عرفت منعه.

وقضاء العرف بذلك بعد ملاحظة أنّ الثمن إنّما هو في مقابل رقبة الملك من حيث هي غير مسلّم.

ودعوى: أنّ عقد الرهن يقتضي رهنية العين بمراتبها؛ لكونه من قبيل تعدّد المطلوب، ولذا يجعل ثمنها عند خوف الفساد رهناً، ومن

---

(١) حكاه صاحب الجواهر فيها ٢٥: ٢١٢، وانظر: المبسوط ٢: ٢١٠.

المعلوم أنّ الثمن أيضاً مرتبة من مراتبها ، فيجب أن يكون رهناً ، إلّا أن يستظهر من الإذن إسقاط حقّ الرهانة ، وهو خلاف المفروض ؛ إذ الفرض عدم بطلانه إلّا بالبيع ، فليس الرهانة متقوّمةً بشخص العين ، وإلّا لما كان الثمن رهناً في المثال ، مع أنّ الحقّ اقتضى بيعه ، فكيف يخرج الثمن عن كونه رهناً ؟! ففيها : بعد تسليم كونه من قبيل تعدّد المطلوب ، منع اقتضائه رهانة الثمن مطلقاً ؛ إذ ليس الثمن مطلقاً مرتبة من مراتب العين بحيث يشمله حكمها ؛ إذ الموارد التي نلتزم فيها بتعدّد المطلوب لا نقول فيها بثبوت الحكم للبدل مطلقاً ، بل يثبت له عند تعذّر شخص متعلّق العقد ، وفرض التعذّر يخرج ما نحن فيه عن الفرض.

والسرّ في اعتبار التعذّر : أنّه عند عدم التعذّر يعدّ أجنبيّاً عند العرف ، وأمّا عند التعذّر فهو هو بنحوٍ من المسامحة.

وإن شئت توضيح المقام فراجع إلى ما فصّلناه في كتاب البيع في مسألة ضمان المثلي والقيمي من أنّه لا يجوز التخطّي من مرتبة إلى مرتبة أُخرى دونها عند التمكّن من المرتبة الأعلى ؛ لعدم كونه أداءً للتالف حينئذٍ بحكم العرف ، فافهم وتأمّل.

هذا كلّه فيما لو أطلق الإذن ، وأمّا لو شرط بقاء الثمن رهناً فقد عرفت أنّه لا إشكال في لزوم الوفاء بالشرط ، بل قد يظهر من المحكي[1] عن غير واحد الإجماع عليه ، إلّا أنّ الإشكال في تصوير إمكان التفكيك بين العين [ووصف الرهانة] مع كون وصف الرهانة متقوّمةً بشخص العين بخصوصيتها ، ولذا حكمنا ببطلان الرهانة مطلقاً في الصورة المتقدّمة ، فلو أمكن التفكيك ، أمكن في صورة الإطلاق أيضاً

---

(١) أُنظر: مفتاح الكرامة ٥:١٢١-١٢٢ وجواهر الكلام ٢٥:٢١٣ ، وتذكرة الفقهاء ٢:٣٠.

ببقاء رهانة الثمن لو لم نقل باستفادة الإذن في الإبطال المطلق من مطلق الإذن ؛ للانصراف.

ويمكن دفعه: بما أشرنا إليه من أنّ العوض الاختياري ليس من مراتب العين التي تقتضي رهانة العين رهانته ولو قلنا بكونه من قبيل تعدّد المطلوب.

هذا إذا لم يكن بينهما جعل وتباني ، وإلّا فلا امتناع في ذلك ، كما في أداء الدين حيث يصير غير المجانس من مراتب ما في الذمّة بالتراضي ، فافهم وتأمّل ؛ فإنّ المقام ممّا يحتاج إلى التأمّل.

وقد تصدّى سيد مشايخنا ـ دام ظلّه ـ لدفع الإشكال بما لعلّه يقرب ممّا ذكرنا وإن لم ينطبق عليه كمال الانطباق.

وكيف كان ، فالأظهر ما ذكرناه ، والله العالم.

هذا كلّه في إذن المرتهن ﴿و﴾ أمّا ﴿لو﴾ انعكس الفرض بأن ﴿أذن الراهن للمرتهن في البيع قبل الأجل﴾ فالظاهر ـ كما عليه المشهور على ما حكي[1] عنهم ـ صيرورة الثمن رهناً ، و﴿لم يجز للمرتهن التصرّف في الثمن﴾ بأن يستوفي منه حقّه قبل حلول الأجل ، بل ولا بعده ما لم يأذن.

نعم يجوز له مقاصّته بعد حلول الأجل لو اجتمعت[2] شرائط التقاصّ ، وهو خارج عن مفروض المسألة.

وكذا لا يجوز للراهن أيضاً التصرّف فيه ، كما هو قضية الرهانة ، وهذا ممّا لا إشكال فيه. وإنّما الإشكال في بقاء الثمن رهناً مع أنّ

---

(١) راجع: مفتاح الكرامة ٥: ١٢٢ ، وجواهر الكلام ٢٥: ٢١٤.

(٢) في النسخة الخطية والحجرية: اجتمع.

الرهانة متقيّدة بالعين ، وتبطل بالبيع إلّا أن يشترطا ،كما تحقّق فيما تقدّم ، والمفروض عدمه ؛ لأنّ الكلام فيما لو لم يصدر من الراهن إلّا الإذن ، إلّا أنّ الأظهر الأشهر ، بل المشهور على ما يظهر من بعض العبائر ، هو: ما ذكرنا من كون الثمن رهناً ؛ لظهور الإذن من الراهن في ترخيص تبديل متعلّق الرهن للمرتهن ، ورفع يده عن سلطنته على خصوص العين ، ولا يعدّ هذا عرفاً استدعاءً من الراهن عن المرتهن في رفع يده عن الرهن ، وإبطال رهانته ، بل غاية ما يستفاد منه مسألته تبديل العين، وتحصيل ثمنها؛ لكونه أعود بحال الراهن، فهذا الظهور العرفي بمنزلة التصريح بالاشتراط والتواطؤ على بقاء الثمن رهناً بمعنى إلغاء خصوصيتها الشخصية، وإبقاء الرهانة في ماليتها التي هي العمدة في هذه الأبواب؛ بل هي من مراتب وجوداتها في حال التعذّر والتباني كما تقدّم الكلام فيه فيما سبق.

وبذلك ظهر ما في كلام النافين من أنّ الحقّ إنّما تعلّق بالعين ، ولازمه ارتفاع الحقّ بانتقالها ، فتعلّقه بالثمن يحتاج إلى عقد جديد[1].

كما أنّه قد ظهر لك أيضاً ما في إطلاق قول المصنّف: ﴿إلّا بعد حلوله﴾ مستثنياً من عدم جواز التصرّف ؛ لما ذكرنا من صيرورته بحكم الرهن في عدم جواز التصرّف إلّا بإذن الراهن ، أو الحاكم عند التعذّر على التفصيل الذي ستسمعه إن شاء الله تعالى.

وكذا ما في قوله كغيره من الأصحاب: ﴿ولو كان﴾ أي الإذن في البيع ﴿بعد حلوله صحّ﴾ التصرّف فيه ؛ ضرورة عدم كفاية الإذن في

---

(١) أنظر: رياض المسائل ١:٥٨٨ ، والحدائق الناضرة ٢٠:٢٧٦.

البيع مجرّداً في جواز التصرّف.

نعم لو استظهر منه بقرائن الحال والمقام الإذن في الاستيفاء، أو ادّعى ظهور الإذن بعد الحلول مطلقاً لأجل القرائن في ترخيصه في الاستيفاء - كما أنّه ليس بالبعيد - كان له ذلك، ولعلّ إطلاق الأصحاب ناظر إلى ذلك.

وكيف كان، فإن أرادوا من إطلاقهم ما ذكرناه فله وجه، وإلّا ففيه منع واضح.

﴿وإذا حلّ الأجل﴾ وأراد المرتهن حقّه، طالب الراهن بالوفاء ولو ببيع الرهن أو التوكيل في بيعه.

﴿و﴾ لو ﴿تعذّر الأداء، كان للمرتهن البيع﴾ والاستيفاء ﴿إن كان وكيلاً﴾ بل له ذلك من دون مراجعة الراهن مع إطلاق وكالته وإن كان قد يناقش في ذلك بدعوى: انصراف الإطلاق عن مورد الفرض، ولكن فيه منع الانصراف ﴿وإلّا﴾ أي وإن لم يكن وكيلاً ﴿رفع أمره إلى الحاكم﴾.

وهل للحاكم البيع من أول الأمر، أو ليس له ذلك إلّا بعد إجبار الراهن، وامتناع صدوره منه بنفسه؟ ففيه إشكال سنتعرّض له إن شاء الله.

وأمّا وجوب الرجوع إليه عند امتناع الراهن من البيع والأداء: فالظاهر أنّه ممّا لا تأمّل فيه إذا كانت له بيّنة يثبت بها حقّه، بل عن بعض[1] نفي الخلاف عنه، إلّا عن ظاهر أبي الصلاح[2]، فليس

---

(١) أُنظر: مفتاح الكرامة ٥:١٣١، وكفاية الأحكام:١٠٩.

(٢) راجع: مفتاح الكرامة ٥:١٣١، وجواهر الكلام ٢٥:٢١٨، والكافي في الفقه:٣٣٥.

للمرتهن بيع الرهن مع إمكان رجوعه إلى الحاكم.

واستدلّ لأبي الصلاح بوجهين:

أحدهما: أنّ جواز البيع من مقتضيات الرهانة، وإلّا فليس بينه وبين سائر أمواله فرق في جواز المقاصّة له بإذن الحاكم، أو بيع الحاكم لأداء حقّه.

وفيه: منع اقتضاء الرهانة إلّا مجرّد استحقاقه استيفاء دينه منه، فلا توجب الرهانة إلّا قطع سلطنة المالك بالنسبة إلى نفس البيع أو ما ينزّل منزلته من الصلح وغيره، وأمّا خصوصيات البيع ككونه من شخص خاص أو في مكان أو بنقل خاص مثلاً فلا؛ إذ ليس هذا إلّا كما لو استحقّ على ذمة شخص كلّياً، فكما أنّ تعيينه إنّما هو باختيار المديون كذا في ما نحن فيه.

وأمّا ما ذكر من عدم الفرق بينه وبين سائر أمواله، كما لو كان عنده وديعة مثلاً، ففيه منع واضح؛ ضرورة تعلّق الاستحقاق في ما نحن فيه بخصوص العين، إلّا أنّ مجرّد الاستحقاق لا يقتضي استقلاله بالبيع، وهذا بخلاف سائر أمواله، ولذا يقدّم حقّ المرتهن على سائر الغرماء.

ثانيهما: ظاهر بعض الأخبار، كموثّقة ابن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم -عليه السلام- عن الرجل يكون عنده الرهن فلا يدري لمن هو من الناس، فقال: «لاأحبّ أن يبيعه حتى يجيء صاحبه» فقلت: لا يدري لمن هو من الناس، فقال: «فيه فضل أو نقصان؟» قلت: فإن كان فيه فضل أو نقصان؟ قال: «إن كان فيه نقصان فهو أهون يبيعه فيوجر في ما نقص من ماله، وإن كان فيه فضل فهو أشدّهما عليه

يبيعه ويمسك فضله حتى يجيء صاحبه»[١].

والجواب عنه: بلزوم حملها على ما إذا لم يمكن إثبات حقّه ورهانته عند الحاكم، أو على تعذّر الرجوع إلى الحاكم، أو على إرادة مطلق البيع من حيث هو من دون بيان الشرائط، فتكون مهملةً من هذه الجهة، بل يمكن تنزيل الرواية على ما لو استكشف رضا المالك بالبيع؛ فإنّه في مثل هذه الموارد ربما يقطع الإنسان بالرضا.

وكيف كان، فيتعيّن حملها، ولا يجوز العمل بإطلاقها؛ لمخالفته للقواعد المتلقّاة من الشرع ومذهب الأصحاب، بل ربما يقال: بمخالفته لبعض الروايات الناهية عن بيعه مطلقاً إلّا بعد مجيء صاحبه[٢]، وفيه تأمّل.

وكيف كان، فهل له الإجبار في الأداء قبل رفع أمره إلى الحاكم، أم يتعيّن عليه الرجوع إليه؟ فيه وجهان: نسب[٣] إلى ظاهر بعض: الأول، بل تعيّنه عليه مع الإمكان، وعند عدمه يرجع إلى الحاكم.

وفيه: أنّ الإجبار من مناصب الحاكم ليس لغيره ذلك.

نعم يجوز له ما يجوز لغيره من باب الأمر بالمعروف، ومعلومٌ أنّ هذا ليس مقدّماً على رفع الأمر إلى الحاكم؛ لعدم الترتيب بينهما.

---

(١) الكافي ٥: ٢٣٣/٤، الفقيه ٣: ١٩٧/٨٩٦، التهذيب ٧: ١٦٨/٧٤٧، الوسائل، الباب ٤ من أبواب كتاب الرهن، الحديث ٢.

(٢) الكافي ٥: ٢٣٤/٥، التهذيب ٧: ١٦٩/٧٤٨ و٧٤٩، الوسائل، الباب ٤ من أبواب كتاب الرهن، الحديث ١ و٣.

(٣) لم نعثر على الناسب فيما بين أيدينا من المصادر، وراجع: جواهر الكلام ٢٥: ٢١٧، والحدائق الناضرة ٢٠: ٢٧٤.

فالأوجه وفاقاً لإطلاق عبارة المتن: أنّه يتعيّن عليه أن يرفع أمره إلى الحاكم عند تعذّر الأداء ﴿ليلزمه البيع[١]﴾ بالقول أو الفعل بضرب أو حبس أو نحوهما ممّا يتوقّف تحصيل الحقّ عليه.

﴿وإن[٢] امتنع﴾ الراهن بعد إلزام الحاكم وإجباره عن البيع أيضاً ﴿كان له حسبة[٣] أن يبيع عنه﴾، وهذا بحسب الظاهر ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام في أنّه هل له البيع قبل الإجبار من أول الأمر أم لا، بل يتعيّن الإجبار أوّلاً ثم البيع؟ ظاهر المصنّف -رحمه الله- الأول حيث قال: ﴿وله أن يبيع عليه﴾.

ولكنه لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ القدر المتيقّن من ثبوت ولايته إنّما هو بعد الإجبار، فليقتصر عليه.

ويمكن التمسّك للإطلاق: بإطلاق قوله -عليه السلام-: «السلطان ولي الممتنع»[٤] لصدق الموضوع بمجرّد الامتناع ولو لم يكن ثمّة إجبار.

ودعوى: أنّ الامتناع في مقابل الإمكان، وهو ربما يكون ممكناً صدوره عنه بالإجبار، فلا تثبت الولاية له، ممنوعة بظهوره في عدم التسليم، كما لا يخفى.

نعم لمنع[٥] قصوره عن الحجية؛ لعدم الجابر في المقام وجه.

وكيف كان، فلو أكرهه على البيع فباع عن إكراه، يصح البيع ويلزم؛ لأنّ الإكراه عن حقّ بمنزلة الرضا.

---

(١) في الشرائع: بالبيع.

(٢) في الشرائع: فإن.

(٣) جاء ضبط الكلمة في الشرائع: حبسه.

(٤) لم نعثر عليه في المصادر الحديثيّة.

(٥) كذا في النسخة الخطية والحجرية، وفي هامش الحجرية: الظاهر: دعوى. وهو الصواب.

ثم إنّه لو تعذّر الوصول إلى الحاكم إمّا لفقده أو لتعذّر إثبات الحقّ لديه، هل له أن يتولّى البيع بنفسه أو يرجع إلى عدول المؤمنين؟ فيه وجهان، أوجههما: الأول؛ إذ لا ولاية للعدول عليه، وإنّما يتصرّفون في بعض الموارد في أموال الغائبين إذا احتاج الغائب إليها حسبةً من دون أن يكون لهم عليه ولاية، فعلى هذا لا أولوية للعدول على نفسه، فهو بنفسه يتولّى البيع.

نعم في صورة تعذّر الإثبات عند الحاكم لو أمكن له الإذن في البيع ولو بعنوان العموم لا يبعد اشتراطه، والله العالم.

مسألة: ﴿ولو شرط﴾ المرتهن على الراهن في عقد الرهن ﴿إن لم يؤدّ﴾ الحقّ ﴿أن يكون الرهن مبيعاً، لم يصح﴾ الشرط؛ لوجهين بعد الغضّ عن الإجماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل خلاف يعرف في المقام صريحاً.

أحدهما: التعليق في الشرط على أمر غير مضبوط الحصول.

ثانيهما: أنّه شرط النتيجة في ما لها سبب خاص؛ إذ حصول البيع بلا سبب ممّا لم يعهد في الشريعة فيفسد. وفي كليهما تأمّل.

أمّا الأول: فلما سبق في مبحث الخيارات من كتاب البيع من التأمّل في اقتضاء التعليق في الشرط فساده، ولكن يمكن الالتزام به في المقام لا لمجرّد التعليق في الشرط، بل لأنّ المشروط الذي هو البيع غير صالح لأن يقع معلّقاً، فيفسد من هذه الجهة.

وأمّا الثاني: فلا يصلح وجهاً للمسألة الوفاقية، مع أنّه بنفسه ممّا وقع فيه الخلاف، فمن يقول بصحة شرط النتيجة يلتزم بكون الشرط سبباً لحصوله كعقد البيع.

نعم في ما ثبت من الشرع عدم حصول مفاده إلّا بسبب خاص

ـ كالطلاق والنكاح ـ لا يصح ، وأمّا في مثل البيع والهبة وغيرهما فلا.

وكيف كان ، فلتحقيقها محل آخر.

والغرض من إيرادها التنبيه على أنّه لا يصلح أن يكون[1] محطّ أنظار العلماء في هذه المسألة ، ولعلّ نظرهم إلى ما أشرنا إليه من وقوع البيع من حيث إنّه بيع معلّقاً ؛ لأنّ هذا ممّا وقع الإجماع على بطلانه بحسب الظاهر.

وقد يتوهّم : أنّ المتيقّن من البطلان الذي وقع الإجماع عليه : ما إذا كان البيع بصيغته الخاصة ، وأمّا معناه الحاصل بالشرط فلا.

ولكنه مدفوع : بأنّ المفهوم من كلماتهم في باب البيع بطلان إنشاء هذا المعنى معلّقاً من دون أن يكون في ضمن لفظ خاص مثلاً.

نعم لو لم يكن الإنشاء بنحو البيع ، بل بحيث يفيد الإنشاء المطلق من دون أن يكون بيعاً ، وقلنا بكفاية مثل ذلك في حصول الملك ، وعدم توقيفيّة الأسباب ، ومنع ما يستفاد من عموم بطلان التعليق في الأسباب المملكة بحيث يعمّ الفرض ، لأمكن القول بعدم البطلان. ولكن في جميعها تأمّل.

وهل يوجب فساد الشرط فساد الرهن؟ فيه وجهان : من أنّ الشرط الفاسد مفسد أم لا ، قد سبق تحقيقه في محلّه فراجع.

ولكن ربّما يدّعى في المقام الوفاق على فساد الرهن.

وقد يوجّه[2] ذلك : باقتضائه توقيت الرهانة المجمع على بطلانه ؛ لمنافاته الاستيثاق المعتبر في الرهن.

---

(١) الظاهر : يكون الوجهان.

(٢) راجع : جواهر الكلام ٢٥ : ٢٢٦ ، ومسالك الأفهام ١ : ٢٢٤ ، ورياض المسائل ١ : ٥٨٣.

وفيه: أنّ هذا التوقيت لا ينافي الاستيثاق، بل يؤكّده إذا شرط أن يكون الثمن عين ما في ذمة الراهن لا ثمناً آخر لا يكون رهناً.

ولعلّ إطلاقهم منزّل على الصورة الأُولى التي قد عرفت أنّه لا ينافي الاستيثاق، إلّا أن يقال: إنّ التوقيت في الرهن كالتوقيت في الملك ممّا أجمعوا على بطلانه وإن لم يناف الاستيثاق، ولكنه بعيد، والله العالم.

مسألة: ﴿إذا أذن المرتهن للراهن في البيع ورجع، ثم اختلفا، فقال المرتهن: رجعت قبل البيع؛ وقال الراهن﴾: رجعت ﴿بعده، كان القول قول المرتهن﴾ عند المشهور بين الأصحاب، بل عن جامع المقاصد[١] نسبته إليهم، مشعراً بدعوى الإجماع، خصوصاً مع قوله: إنّه ينبغي الوقوف معهم وإن كان الدليل يقتضي خلافه ﴿ترجيحاً لجانب الوثيقة﴾ المستصحب بقاؤها إلى أن يعلم المزيل.

وليس لأنّ الإذن في البيع غير مسقط لها، وإنّما المسقط لها البيع المأذون فيه ولم يثبت؛ ﴿إذ الدعويان متكافئان﴾ يعني دعوى وقوع البيع قبل الرجوع، وتحقّق الرجوع قبل زمان البيع، وكلٌّ منهما خلاف الأصل، فيتساقطان، ويرجع إلى الأُصول الأُخر، مثل: استصحاب الرهانة أو أصالة الفساد في البيع وغيرهما.

ولا يعارضه أصالة الصحة كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى.

وتوضيح المقام: أنّه يعتبر في الحكم بصحة البيع من إحراز شرطه الذي هو إذن المرتهن، فلا بدّ من إحراز اقترانه حال وقوعه بإذن المرتهن إمّا حقيقةً، كما لو علم ببقاء الإذن إلى زمان البيع وعدم رجوعه قبل

---

(١) حكاه عنه صاحب الجواهر فيها ٢٥:٢٦٤، وراجع: جامع المقاصد ٥:١٦٣.

تحقّق سبب البيع ، وإمّا حكماً ، كما لو أحرز بقاء الإذن بالاستصحاب إلى زمان البيع بحيث يقطع بوقوع البيع في هذا الزمان المحكوم بكونه مأذوناً تعبّداً ، فعلى هذين التقديرين يحكم بصحة البيع ؛ للعلم بكونه واجداً للشرط إمّا حقيقةً كما في صورة العلم ، أو تعبّداً كما في صورة الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك ، فنقول: مقتضى القاعدة أنّه لو علم بإذنه سابقاً ، وشكّ في أصل رجوعه: الحكم بصحة البيع ؛ لاستصحاب بقاء الإذن ، وأمّا أصالة عدم الرجوع فلا أثر له ؛ لأنّ صحة البيع من آثار بقاء الإذن لا عدم الرجوع وإن كانا متلازمين ، إلّا أنّ المقرّر في مبحث الاستصحاب عدم الاعتداد باستصحاب الملزومات في إثبات آثار اللوازم.

وكيف كان ، فمقتضى استصحاب الإذن: جواز البيع ، والحكم بصحته بعد وقوعه ، ولا نحتاج في ذلك إلى إحراز عنوان وقوع البيع عن إذن ، أعني وصف الاتّصاف حتى يقال: إنّ الأصل بالنسبة إليه مثبت ، ولا اعتداد به ، بل يكفي مجرّد إحراز وقوع البيع في حال كونه مأذوناً بحكم الشارع ، كما لو صلّى حال كونه متطهّراً بحكم الاستصحاب ؛ فإنّ صلاته صحيحة ظاهراً ؛ لأنّ جواز الدخول من آثار الطهارة ، وقد علم بوجودها تعبّداً ، ولا حاجة إلى إحراز عنوان الاتّصاف ، أعني كون صلاته متصفةً بكون صدورها عن متطهّر حتى يقال: إنّ الأصل بالنسبة إليه مثبت ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو شكّ في أصل الرجوع ، كما لو شكّ في أصل تحقّق الحدث في المثال ، وأمّا لو علم بالرجوع وشكّ في تقدّمه على البيع أو تأخّره عنه ، كما لو علم بحدوث حدث وفعل صلاة وشكّ في المتأخّر منهما مع قطع النظر عن قاعدة الشكّ بعد الفراغ ، فمقتضى

القاعدة: الحكم بالفساد ، لا لأصالة تأخّر كلٍّ منهما عن الآخر ، فيتساقطان ؛ لأنّ وصف التأخّر كالتقدّم أمر حادث مسبوق بالعدم.

نعم لو كان لأصالة عدم كلٍّ منهما إلى زمان صدور الآخر أثر ، يتعارضان ، ولكنك عرفت أنّ أصالة عدم الرجوع لا يترتّب عليه أثر من حيث نفسه ، بل الأثر ، أعني صحة البيع إنّما هي من آثار بقاء الإذن الذي هو لازمه لا من آثار نفسه ، فليس استصحاب عدم الرجوع قبل البيع معارضاً لأصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع ، أعني في حال الإذن.

نعم قد يتوهّم أنّه يعارض هذا الأصل ـ أعني أصالة عدم وقوع البيع في حال الإذن ـ استصحاب نفس الإذن إلى زمان البيع.

وفيه: أنّه لو كان هذا الأصل جارياً ، لم يبق وجه للمعارضة المذكورة ؛ لكونه حاكماً على أصالة عدم وقوع البيع ، فيرتفع الشك عنه بهذا الاستصحاب ؛ لكونه مسبّباً عنه ، إلّا أنّه بنفسه في المقام أصل مثبت لا اعتداد به ، بخلاف ما لو كان الشك في أصل الرجوع.

وسرّه ما أشرنا إليه من أنّه يجب في الحكم بالصحة من إحراز كونه واجداً للشرط إحرازاً وجدانياً وإن كان نفس الشرط بقاءه تعبّدياً ، وهذا المعنى في ما نحن فيه متعذّر ، إلّا بناءً على الأصل المثبت ؛ لأنّ استصحاب بقاء الإذن إلى أن يتحقّق البيع لا يوجب القطع بوقوع البيع حال كونه مأذوناً ولو بالاستصحاب ؛ لاحتمال الرجوع قبله ، وكونه عالماً به حال البيع ، فلا قطع بأنّه أوجد البيع في حال كان البيع عنه نافذاً في مرحلة الظاهر ، وهذا بخلاف ما لو شكّ في أصل الرجوع ؛ فإنّه يقطع بكون بيعه واجداً للشرط في مرحلة الظاهر ، ولذا حكم المشهور بفساد البيع في الفرض ، مع أنّه لا شبهة في الصحة فيما لو

شكّ في أصل الرجوع.

هذا لو لم نقل بالأصل المثبت ، كما هو التحقيق ، وإلّا فأصالة بقاء الإذن إلى زمان البيع يستلزم وقوع البيع عن إذن.

ولا تتوهّم أنّ هذا التزام بلزوم إحراز العنوان ، أعني البيع المأذون فيه ؛ إذ فرق بيّن بين الالتزام بلزوم إحراز الشرط حال وقوع الشيء وبين الالتزام بلزوم إحراز العنوان ، وما يلزمنا هو الأول دون الثاني ، فافهم وتأمّل ؛ فإنّ المقام لا يخلو عن دقّة ، مع أنّه من المهمّات.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأقوى في المسألة ما ذهب إليه المشهور من فساد البيع وبقاء الرهن.

وأمّا فساد البيع: فللشكّ في تحقّق شرطه الموجب للشك في المشروط ، والأصل فيه الفساد بعد سلامته عن أصل موضوعي حاكم عليه ، كما عرفت.

مضافاً إلى أصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع ، السالم عن المعارض ، كما تبيّن وجهه.

نعم قد يتوهّم في المقام أصول أُخر هي المرجع في المقام ، مثل أصالة صحة الإذن وأصالة صحة الرجوع وأصالة صحة البيع.

وشيء منها لا ينفع في المقام ؛ لأنّ صحة كلّ شيء بحسبه ، فصحة الإذن أنّه لو وقع البيع عقيبه قبل الرجوع لأثّر ، وصحة الرجوع عبارة عن تأثيره في رفع الإذن وفساد البيع عقيبه لو كان الإذن باقياً غير مرتفع محلّه بالبيع السابق ، ومعلومٌ أنّ القطع بالصحة بهذا المعنى لا يثبت شيئاً ، فضلاً عمّا يثبتها أصالة الصحة.

وأمّا أصالة الصحة في البيع: قد يقوى في النظر جريانها كأصالة الصحة في الصلاة بعد الفراغ عنها ، إلّا أنّ الأقوى خلافه ؛ لأنّ صحة

بيع الغير ليست منحصرةً فيما يؤثّر في الخارج ؛ لما عرفت فيما سبق من الحكم بصحة بيع الفضولي ، ومعناها صلاحيته للتأثير بشرط لحوق الإجازة ، فكونه أهلاً لذلك مرتبة من الصحة ، وهي حاصلة ، فمتى حصل البيع من غير المالك يحكم بمقتضى أصالة الصحة بكونه واجداً لشرائط العقد وصلاحيته للتأثير في الخارج بشرط إذن المالك ، وأمّا إذن المالك فلا يثبت بمجرّد ذلك.

نعم لو لم نقل بصحة الفضولي ، وقلنا بأنّه لا معنى لصحة البيع ، إلّا تأثيره في الخارج ، كان للتوهّم المذكور مجال ، والله العالم.

هذا آخر ما أردنا إيراده من كتاب الرهن ، والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

قد فرغت عن تسويده في يوم الخميس من شهر جُمادى الآخرة في سنة ١٢٩١.

١

فهرس المحتويات

كتاب الخمس

الاستدلال على وجوبه كتاباً وسنة ٥

الأخبار الواردة على ملكيتهم (ع) للدنيا بأسرها ٧

الفصل الأول: فيما يجب فيه

الأول: غنائم دار الحرب ١٠

معنى الغنيمة ١٣

الروايات المؤيّدة لعموم معنى الغنيمة ١٤

الثاني: المعادن ١٥

الأدلّة الدالّة على وجوب الخمس فيها ١٥

كلمات اللغويين في معنى المعدن ١٧

كلمات الأصحاب في معنى المعدن ١٨

حكم الخمس في حجر الرحى وطين الغسل ونحوه ٢١

هل يعتبر النصاب فيما يجب الخمس فيه من المعادن؟ ٢٤

قول باعتبار النصاب ومقداره ٢٥

المختار في المقام ٣٠

بيان المدار في تحديد قيمة النصاب ٣٠
حكم النصاب فيما يخرج على شكل دفعات ٣٢
هل يعتبر في النصاب اتّحاد المعدن؟ ٣٣
لو اشترك جماعة في الاستخراج ٣٤
هل الاستخراج من المعدن شرط أم لا؟ ٣٦
وجوب الخمس فيه بعد التصفية ٣٨
حكم عمل الذمّي والمخالف في المعدن ٤٠
الثالث: الكنوز ٤٤
أدلة وجوب الخمس فيها ٤٤
اطلاق اسم الركاز على الكنز ٤٤
تعريف الكنز ٤٥
بيان المراد من تحت الأرض ٤٦
دعوى انصراف اطلاق الكنز الى النقدين ومناقشتها ٤٧
اعتبار النصاب فيه ومقداره ٥١
وقفة عند لفظة «المثل» ٥٤
بيان ما يملكه الواجد من الكنز وما لايملكه ٥٧
تقسيم الأموال التي ليس لها مالك معروف ٦٣
لو وجد الكنز في ملك مبتاع ٦٥
استدلال الشيخ الانصاري على وجوب التعريف ومناقشته ٦٨
الاستدلال بالاجماع على وجوب التعريف ٧٠
فذلكة البحث ٧٣
لو وجده في ملك الغير ٧٣
حكم ما يجده في جوف الدابّة ٧٦

حكم ما يجده في جوف السمكة ٧٨
إذا وجد كنزاً في أرض موات من دارالاسلام ٨٣
الرابع: كل ما يخرج من البحر بالغوص ٨٣
الأدلّة الدالّة على وجوب الخمس في الغوص ٨٣
هل العبرة بصدق عنوان الاخراج أو عنوان الغوص؟ ٨٥
اعتبار النصاب فيه ومقداره ٨٧
لو أُخذ من البحر شيء من غير غوص ٨٧
تفريع: في وجوب الخمس في العنبر ٨٩
بيان معنى العنبر ٩٢
الخامس: ما يفضل عن مؤونة السنة من الأرباح ٩٣
مخالفة ابن الجنيد وابن ابي عقيل في المقام ٩٤
الروايات الدالّة على وجوبه ٩٥
صحيحة عليّ بن مهزيار الطويلة ٩٩
مناقشة صاحب المدارك فيها ١٠٠
جواب المصنّف عن ذلك ١٠١
مستحقّ الخمس في هذا القسم ١٠٣
الأخبار الواردة في اباحته للشيعة ١٠٥
بيان المستفاد من هذه الأخبار بنظر المصنّف (قدّه) ١٠٧
الاختلاف في متعلّق الخمس من هذا القسم ١١٠
كلمات الأصحاب في ذلك ١١١
الأخبار الواردة في المقام ١١٣
دلالة بعض الأخبار على تعلّقه بمطلق الفائدة ١١٨
مايدلّ على ثبوته في الهبة والإرث ١١٩

بيان المختار في المقام ١٢١
تعلّق الخمس بفوائد الاجارات والمعاملات ١٢٣
حكم الخمس في فواضل الأقوات من الغلات والزراعات ١٢٥
خروج مؤونة الشخص لا مؤونة التحصيل ١٢٦
الأخبار الدالّة على الخروج ١٢٧
تقييد المؤونة بالسنة والوجه فيه ١٢٨
تفسير المؤونة و تحديدها ١٣٠
هل يعدّ جبر الخسارات من المؤونة؟ ١٣٣
كيفيّة حساب مؤونة من كان له مال لايتعلق به الخمس ١٣٤
السادس: وجوب الخمس على الذمّي اذا اشترى أرضاً من مسلم ١٣٨
صحيحة أبي عبيدة الحذّاء ١٣٨
مصرف هذا الخمس ١٤٠
هل يختص الحكم بالشراء أو يعمّ مطلق المعاوضة؟ ١٤١
عموم الحكم لمطلق الأرض ١٤٣
كلام للشيخ الانصاري في المقام ١٤٦
عموم الحكم للأرض التي لا خمس فيها ١٤٧
هل يسقط الخمس ببيعها ثانياً لمسلم أو بالردّ؟ ١٤٧
هل يسقط باسلامه؟ ١٤٨
لو تملّك ذمّي من مثله فأسلم البائع قبل الاقباض ١٤٨
كيفيّة اخراج هذا الخمس ١٤٨
السابع: الحلال إذا اختلط بالحرام ١٤٩

* * *

وهنا صور:

الأولى: ان يكون قدر الحرام وصاحبه مجهولين ١٤٩
الأخبار الدالّة على حلّيته باخراج الخمس ١٥٠
كلام صاحب المستند (قده) حول رواية عمّار بن مروان ١٥٥
مناقشة المصنف لصاحب المستند (قدّه) ١٥٦
بيان المراد من ثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام ١٥٨
توجيه الأخبار الآمرة بالتصدّق في ما لايعرف صاحبه ١٥٩

تنبيهان:

الأوّل: لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس ١٦١
الثاني: لو كان الحلال ممّا فيه الخمس ١٦٣
الثانية: اذا علم مقدار الحرام ولم يعرف صاحبه ١٦٤
وجوب التصدّق به والدليل عليه ١٦٤
الروايات المؤيّدة لذلك ١٦٦
هل يجوز تملّك المال الذي لا يعرف صاحبه؟ ١٦٨
قول بوجوب اخراج الخمس ثمّ الصدقة بالزائد ١٦٩
لو كان مقدار الحرام مجهولاً تفصيلاً ويعلم اجمالاً ١٧٣
هل يقتصر في الصدقة على القدر المتيقّن؟ ١٧٥
الثالثة: ان يعرف قدر الحرام وصاحبه ١٧٥
إذا كان مردّداً بين أشخاص محصورة ١٧٥
نظر الشيخ الأنصاري (قدّه) في المسألة ١٧٧
الرابعة: أن يكون قدر الحرام مجهولاً وصاحبه معلوماً ١٧٨

تنبيه: التصرّف في المال المختلط وأحكامه ١٨٠

فروع:

الأوّل: في اطلاق وجوب الخمس ١٨١
الثاني: في عدم اعتبار الحول في الخمس ١٨٣
اضطراب كلمات الأعلام في تعيين مبدأ الحول ١٨٦
مختار الشيخ الأنصاري في المقام ١٨٨
بيان المراد من «العام» ١٨٨
بيان المراد من «المؤونة المستثناة» ١٩٠
الثالث: اذا اختلف المالك والمستأجر في الكنز ١٩٦
الرابع: الخمس بعد مؤونة الاخراج والتحصيل ١٩٧

الفصل الثاني: في قسمته

تقسيمه الى ستّة أقسام ٢٠٠
الأخبار الدالة على ذلك ٢٠١
قول شاذّ بإسقاط سهم رسول الله وتضعيفه ٢٠٣
اختصاص سهم الله برسوله (ص) والدليل عليه ٢٠٦
بيان المراد من ذي القربى ٢٠٦
اختصاص سهم الله والرسول (ص) بالإمام المعصوم (ع) ٢٠٩
اختصاص بقية الأسهم بالايتام والمساكين وأبناء السبيل من بني هاشم ٢١٠
مخالفة ابن الجنيد للمشهور وردّ المصنف عليه ٢١٠
بيان المراد من الهاشمي ٢١١
مختار صاحب الحدائق (ره) في المقام ٢١٢

مايرد على مختار السيد المرتضى (ره) ومن تبعه ٢١٤
هل يجب استيعاب أشخاص كلّ طائفة؟ ٢١٥

وهنا مسائل:

الأولى: في مستحقّ الخمس واشتراط كونه من بني هاشم ٢١٨
التردّد في استحقاق بني المطلب أخي هاشم ٢١٩
الثانية: هل يجوز أن يخصّ بالخمس طائفة معيّنة؟ ٢٢١
أدلّة المشهور في المسألة ٢٢٣
مختار المصنّف في المقام ٢٢٦
الثالثة: في وجوب إيصال الخمس الى الإمام(ع) ٢٢٩
الرابعة: عدم اعتبار الفقر في ابن السبيل ٢٣١
هل يراعى الفقر في اليتيم؟ ٢٣٢
الخامسة: في نقل الخمس من بلد الى آخر ٢٣٣
السادسة: في اعتبار الايمان في المستحقّ ٢٣٦
هل تعتبر العدالة في المستحق؟ ٢٣٧

في الأنفال

تعريف الأنفال لغة وشرعاً ٢٣٧
أقسام الأنفال ٢٣٨
الأرض التي تملك من الكفّار من غير قتال ٢٣٨
الأخبار الواردة في ذلك ٢٣٨
في حكم أرض البحرين ٢٤٠
الأرضون الموات ٢٤١

رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام ٢٤٤
الروايات الدالّة على كونها من الأنفال ٢٤٦
منع ابن ادريس من اختصاص الامام(ع) بذلك على الاطلاق ٢٤٧
القطائع والصفايا بعد فتح دارالحرب ٢٤٩
صفو الغنيمة للامام(ع) ٢٥٠
اختصاص ما يُغنم بغير إذن الامام(ع) به ٢٥١
ميراث من لا وارث له ٢٥٤
الروايات الدالّة على كونه من الأنفال ٢٥٤
هل المعادن من الأنفال؟ ٢٥٥
الأخبار الدالّة على كونها من الأنفال ٢٥٦
مخالفة المشهور لذلك ٢٥٦
مختار المصنّف (قدّه) في المسألة ٢٥٧

كيفيّة التصرف في سهم الامام(ع)

وهنا مسائل:

الأولى: في عدم جواز التصرّف فيه بغير إذنه(ع) ٢٥٨
حكم الأنفال في زمن الغيبة ٢٥٩
تحديد دائرة الاباحة والتحليل للشيعة ٢٥٩
مختار المصنّف في المسألة ٢٦٠
الروايات الدالّة على المختار ٢٦١
هل يمكن استفادة الاباحة ممّا ورد في اباحة الخمس ٢٦٤
حكم التصرّف فيما عدا المناكح والمساكن والمتاجر من الأنفال ٢٦٤
الثانية: فيما لو قاطع الامام على شيء من حقوقه ففضل ٢٦٦

الثالثة: في اباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة ٢٦٦
أخبار التحليل والاباحة ٢٦٧
بيان المراد من المناكح ٢٦٩
بيان المراد من المساكن والمتاجر ٢٧٠
بيان المقصود من التحليل والاباحة في الباب ٢٧١
نظر الشيخ الأنصاري (قدّه) في المقام ٢٧١
الرابعة: في كيفية صرف الخمس في غيبته (ع) ٢٧٣
قولٌ بإباحة الجميع في عصر الغيبة ومناقشته ٢٧٣
دلالة التوقيع الشريف على ذلك وتوجيهه ٢٧٥
الاستدلال بكون القسمة من مناصب الامام (ع) ٢٧٥
استدلال صاحب الذخيرة بالأصل ٢٧٦
تضعيف القول بوجوب حفظه أو دفنه ٢٧٧
مذهب الشيخين المفيد والطوسي (قدّهما) في المسألة ٢٧٧
تضعيف المصنف لقوليهما ٢٧٨
قولٌ بصرف النصف الى مستحقه وحفظ الباقي بالوصاية أو الدفن ٢٧٩
نظر ابن ادريس في المسألة ٢٨٠
قول بصرف حصته (ع) الى الأصناف ٢٨١
أدلّة جواز ذلك ٢٨١
اختيار جواز صرفه الى الفقراء مطلقاً ٢٨٣
الخامسة: فيمن يتولّى صرف حصّة الإمام (ع) ٢٨٦
بحث في ولاية الفقيه ونيابته عنه (ع) ٢٨٧

* * *

كتاب الصوم

الركن الأوّل: في النيّة

ما يكفي في حصول النية المعتبرة فيه ٢٩٦
هل النيّة ركنٌ فيه أم شرط؟ ٢٩٧
اعتبار قصد القربة فيه ٢٩٧
هل يكفي نيّة القربة بلا تعيين لصوم شهر رمضان؟ ٣٠١
هل يكفي نيّة القربة بلا تعيين لصوم النذر المعين ؟ ٣٠٤
اشتراط حضور النيّة عند أوّل جزءٍ من الصوم ٣٠٧
الروايات الدالّة على اشتراط ذلك ٣١٠
وقت النيّة للناسي والجاهل ٣١٣
فوات محلّها بزوال الشمس ٣١٩
أدلّة القول بامتدادها الى الغروب لصوم النافلة ٣٢٠
لو نوى صوماً غير معيّن ثمّ نوى الافطار ولم يفطر ٣٢١
كلام لصاحب المدارك (ره) فيمن جدّد النية في النهار ٣٢٢
تعليق المصنّف (قده) على كلام المدارك ٣٢٣
كفاية النيّة الأُولى لمن صام رمضان وهو ساهٍ عند دخوله ٣٢٦
إجزاء نيّة واحدة لصيام الشهر كلّه ٣٢٨
بطلان صوم غير رمضان فيه ٣٢٩
وقوعه عن رمضان وان نوى غيره ٣٣٢
الترديد في النيّة بين الواجب والندب ٣٣٥
صوم يوم الشكّ بنية رمضان ٣٣٦
تأويل الروايات الناهية عن صوم يوم الشكّ ٣٣٨

عمدة ما يصحّ الاستناد إليه للقول بالبطلان ٣٤٢

لو نواه ندباً فانكشف أنّه من رمضان ٣٤٤

لو صامه مردّداً بين الواجب والندب ٣٥١

لو أصبح بنيّة الإفطار فبان أنّه منه ٣٥٢

فروع ثلاثة:

الأوّل: لو نوى الافطار عمداً ثم جدّد قبل الزوال ٣٥٤

الثاني: لو نوى الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدّد النيّة ٣٥٥

الثالث: في حكم نيّة الصبي المميّز وصومه ٣٦٠

الركن الثاني: ما يمسك عنه الصائم

وجوب الإمساك عن كلّ مأكول ومشروب ٣٦٣

وجوب الإمساك عن الجماع ٣٦٧

فساد صوم المرأة بالجماع أيضاً ٣٧٢

فساد الصوم بوطء الغلام والدابّة ٣٧٣

وجوب الإمساك عن الكذب على الله ورسوله والأئمّة (ع) ٣٧٥

هل يفسد الصوم بذلك ؟ ٣٧٥

حكم الكذب على الزهراء ـ سلام الله عليها ـ والأنبياء ٣٨١

هل يختص هذا الحكم بالكذب في أمرٍ شرعي؟ ٣٨١

حصول الافطار به بالتعمّد ٣٨٢

وجوب الامساك عن الارتماس ٣٨٣

هل يفسد الصوم به؟ ٣٨٤

حجّة القائلين بالحرمة ٣٨٥

قضيّة الجمع بين أخبار الباب ٣٨٧
حدّ الارتماس المنهي عنه ٣٩٠
لو ارتمس الصائم في الماء بنيّة الغسل ٣٩٣
إيصال الغبار الى الحلق والخلاف فيه ٣٩٤
حكم الغبار الرقيق والبخار والدخان ٤٠٠
الإمساك عن تعمّد البقاء على الجنابة الى طلوع الفجر ٤٠١
النصوص الدالّة على ذلك ٤٠٢
حجّة القائلين بجواز البقاء جنباً ٤٠٥
جواب المصنّف عن ذلك ٤٠٧
قضيّة الجمع بين أخبار الباب المتعارضة ٤٠٩
هل يختصّ هذا الحكم بشهر رمضان دون غيره؟ ٤١١
هل يجب التيمّم بدلاً عن الغسل عند التعذّر؟ ٤١٥
هل يجب على المتيمّم البقاء مستيقظاً؟ ٤١٧
لو أخّر الغسل أو أجنب في وقتٍ لا يسع الغسل ٤١٨
إلحاق الحيض بالجنابة ٤١٩
حكم المستحاضة في المسألة ٤٢٠
لو أجنب فنام غير ناوٍ للغسل ٤٢١
لو نام ناوياً للغسل فلم ينتبه ٤٢٥
حكم النوم الثاني ٤٢٩
حكم النوم الثالث والرابع ٤٣٤
فساد الصوم بالاستمناء ٤٣٥
النصوص الدالّة على ذلك ٤٣٦
الاحتلام بعد نيّة الصوم نهاراً ٤٣٩

لو أمنىٰ نتيجة النظر أو الاستماع أو التخيّل ٤٤٠
لو انتقل المني عن موضعه ولم يخرج ٤٤٠
جواز الحقنة بالجامد للصائم ٤٤٢
الدليل على ذلك ٤٤٣
الحقنة بالمائع وفساد الصوم بها ٤٤٤

مسألتان:
الأُولى: فيمن ارتكب المفطر عمداً جهالةً ٤٤٥
حجّة القول بوجوب القضاء والكفّارة على المقصّر دون القاصر ٤٥١
قاعدة «كلّما غلب الله على عباده فهو أولىٰ بالعذر» ٤٥١
هل يفرّق بين العالم والجاهل في الكفّارة؟ ٤٥٣
لو تناول المفطر سهواً ٤٥٧
حكم الإفطار مكرَهاً أو وَجْراً ٤٥٨
حدُّ الإكراه المجوّز للإفطار ٤٦٥
الثانية: في مصّ الخاتم ومضغ الطعام للصبي ونحوها ٤٦٦
حكم الاستنقاع في الماء ٤٦٨
استحباب السواك للصائم ٤٦٨
حجّة القائلين بكراهة السواك بالرطب ٤٧٠

فيما يترتّب على تناول المفطرات؛ وفيه مسائل:
الأُولى: ما يجب فيه مع القضاء الكفّارة ٤٧١
الثانية: اختصاص ذلك بصوم شهر رمضان والنذر المعين وصوم الاعتكاف ٤٧٢
حكم من أكل ناسياً فظنّ الفساد فأفطر عامداً ٤٧٣

حكم مَن خُوّف فأفطر ٤٧٤
الثالثة: في بيان كفّارة صوم شهر رمضان ٤٧٤
وجوب كفّارة الجمع بالافطار على محرّم ٤٧٤
حجّة القول بالترتيب ٤٧٩
جواب العلّامة (ره) عن استدلال العامّة ٤٨٠
حجّة القول بالتفصيل بين الافطار بالمحرّم و بالمحلّل ٤٨١
الرابعة: فيمن أفطر زماناً نذر صومه على التعيين ٤٨٣
الخامسة: في الكذب على الله ورسوله والأئمّة (ع) ٤٩٠
السادسة: حكم الارتماس وما يجب فيه ٤٩١
السابعة: ما يجب بالحقنة بالمائع ٤٩١
الثامنة: في كفّارة النوم الثالث ٤٩١
التاسعة: في تسعةٍ توجب القضاء خاصّة ٤٩٢
الأوّل: فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة ٤٩٢
الثاني: الإفطار إخلاداً الى المخبر بطلوع الفجر ٤٩٦
الثالث: ترك العمل بقول المخبر بطلوعه ظنّاً بكذبه ٤٩٨
الرابع: حكم الإفطار تقليداً لمن أخبر بدخول الليل ٥٠٢
الخامس: الإفطار للظلمة الموهمة دخول الليل ٥٠٣
لو غلب على ظنّه الدخول وكان في السماء علّة ٥٠٧
فيما لو انكشف الخلاف ٥٠٨
السادس: تعمّد القيء ٥١٣
لو ذرعه القيء وسبقه قهراً ٥١٦
السابع: الحقنة بالمائع ٥١٧
الثامن: دخول الماء الحلق للتبرّد ٥١٧

التاسع: معاودة الجنب النوم ثانياً حتى يطلع الفجر ٥٢٥
حكم من نظر الى مَن يحرم عليه فأمنىٰ ٥٢٥

فــروع:

الأوّل: لو تمضمض متداوياً فسبقه الماء ٥٢٦
الثاني: حكم ما يخرج من بقايا الغذاء من بين الأسنان ٥٢٦
الثالث: حكم ما يصل الى الجوف بغير الحلق ٥٢٩
حكم إدخال الاصبع ونحوه في الحلق ٥٣٢
حكم ما يصل الى الحلق من غير طريق الفم ٥٣٣
الرابع: في جواز ابتلاع النخامة ٥٣٤
جواز ابتلاع البُصاق ٥٣٥

كتاب الرهن

الفصل الأوّل: في حقيقة الرهن

الرهن لغة وشرعاً ٥٣٩
افتقاره الى الايجاب والقبول ٥٤٢
صحة الارتهان سفراً وحضراً ٥٤٥
هل القبض شرط في صحّة الرهن؟ ٥٤٥
هل يشترط أن يكون القبض باذن الراهن؟ ٥٥٠
لو أذن ثمّ رجع قبل قبضه ٥٥١
لو نطق بالعقد ثمّ جنّ أو أُغمي عليه أو مات ٥٥٢
لو أعاد الرهن الى الراهن أو تصرّف فيه ٥٥٧

لو رهن ما هو في يد المرتهن ٥٥٧
فرع على القول بعدم اعتبار القبض في الصحة واللزوم ٥٦٢
لو رهن ما هو غائب ٥٦٣
بيان المراد من القبض في المقام ٥٦٤
لو أقرّ الراهن بالإقباض ٥٦٦
حكم تسليم المشاع واقباضه المعتبر في الرهن ٥٧٣

الفصل الثاني: في شرائط الرهن
اشتراط كونه عيناً مملوكاً يمكن بيعه ويصحّ قبضه ٥٧٥
حكم رهن الدين ٥٧٥
حكم رهن المنفعة ٥٧٧
هل في رهن المدبّر ابطال لتدبيره؟ ٥٧٩
لو صرّح برهن خدمته مع بقاء التدبير ٥٨١
الرهن الفضولي وأحكامه ٥٨٢
هل يعدّ رهن مال الراهن باذنه عارية أم لا؟ ٥٨٣
دليل الضمان على القول بثبوته في المسألة ٥٨٥
هل له الرجوع الى الراهن في ردّ العين؟ ٥٨٦
مراتب السلطنة على المال ٥٨٧
دعوى كونه ضماناً لا عارية ومناقشتها ٥٩٠
ما فرّعوه على النزاع في المقام ٥٩١
حكم الإعارة للاجارة والبيع الخياري ٥٩٣
لو رهن ما يملك وما لا يملك ٥٩٤
رهن الخمر وأحكامه ٥٩٥

رهن أرض الخراج وتوابعها ٥٩٦
اشتراط امكان القبض في الرهن ٥٩٦
اشتراط كون الرهن ممّا يصحّ استيفاء الدين منه ٥٩٧
الرهن للمشتري في زمن الخيار ٥٩٨
صحّة رهن العبد المرتدّ ٥٩٨
رهن الجاني وأحكامه ٦٠٠
هل يتعيّن على الراهن الفداء في صورة الخطأ؟ ٦٠٢
رهن ما يسرع إليه الفساد قبل الأجل ٦٠٣
حكم اشتراط بيع الرهن وجعل ثمنه مكانه ٦٠٤

الفصل الثالث: في الحقّ

تعريف الحق الذي يجوز أخذ الرهن عليه ٦٠٧
توقف صحّة الرهن على حصول سبب وجوبه ٦٠٧
حكم الرهن على الأعيان المضمونة ٦٠٨
حكم الرهن على ما حصل سبب وجوبه ولم يثبت ٦١٦
جواز الرهن على قسط كلّ حول بعد حلوله ٦١٨
الرهن على مال الجعالة ومال الكتابة ٦١٨
الرهن على ما لا يمكن استيفاؤه من الرهن ٦١٩
لو رهن على مال ثم استدان آخر وجعل الرهن عليهما ٦٢٠

الفصل الرابع: في الراهن

صفات الراهن ٦٢٣
هل يجوز لولي الطفل رهن ماله؟ ٦٢٣

الفصل الخامس: في المرتهن

صفات المرتهن ٦٢٤
هل يجوز لولي اليتيم أخذ الرهن له؟ ٦٢٤
إذا اشترط المرتهن الوكالة في العقد ٦٢٥
هل يرتفع موضوع الشرط بموت أحدهما؟ ٦٢٨
لو مات المرتهن ولم يعلم الرهن ٦٢٩
حكم ابتياع المرتهن للرهن ٦٣١
أحقيّة المرتهن باستيفاء دينه من غيره ٦٣٢
لو أعوز الرهن عن وفاء الدين ٦٣٢
هل يضمن المرتهن الرهن لو تلف؟ ٦٣٣
لو تصرّف المرتهن فيه من دون إذن الراهن ٦٣٣
حكم ما ينفقه المرتهن على الرهن ٦٣٤
جواز استيفاء المرتهن دينه مع خوف جحود الوارث ٦٣٦
لو خاف جحود الراهن بنفسه ولا بيّنة ٦٣٨
لو اعترف بالرهن وادّعى ديناً ٦٣٩
لو وطئ المرتهن الأمة مكرهاً ٦٣٩
لو طاوعته على ذلك ٦٤٠
لو وضعاه على يد عدل أو أمين ٦٤٠
لو وضعاه على يد عدلين ٦٤١
لو باع المرتهن الرهن ثم ظهر فيه عيب ٦٤٢
هل للراهن الامتناع من تسليمه إلى الوارث ؟ ٦٤٤
لو خان العدل الموضوع عنده الرهن ٦٤٥

الفصل السادس: في اللواحق

أنواع التصرّفات في العين وأحكامها ٦٤٦

حكم بيع العين أو هبتها من قبل الراهن ٦٥٠

جواز العتق من الراهن مع إجازة المرتهن ٦٥٨

تصرّفات المرتهن وأحكامها ٦٥٩

حكم عتقه مع إجازة الراهن ٦٥٩

لو وطئ الراهن الأمة المرهونة فأحبلها ٦٦٥

هل تباع لاستيفاء المرتهن حقّه؟ ٦٦٦

لو اذن المرتهن له في بيع الرهن ٦٧٢

عدم وجوب جعل الثمن رهناً ٦٧٣

الفرق بين بدل التالف وثمن الوقف في الجعل ٦٧٤

لو شرط بقاء الثمن رهناً ٦٧٧

لو أذن الراهن للمرتهن في البيع قبل الأجل ٦٧٨

إذا حلّ الأجل وتعذّر الأداء ٦٨٠

استدلال أبي الصلاح (ره) على عدم جواز البيع مع إمكان الرجوع الى الحاكم ٦٨١

هل يتعيّن على المرتهن الرجوع الى الحاكم؟ ٦٨٢

لو امتنع الراهن بعد إلزام الحاكم عن البيع ٦٨٣

هل يتعيّن الاجبار أوّلاً ثم البيع؟ ٦٨٣

لو شرط إن لم يؤدّ ان يكون الرهن مبيعاً ٦٨٤

هل يوجب فساد الشرط فساد الرهن؟ ٦٨٥

إذا أذن المرتهن للراهن في البيع ورجع ثمّ اختلفا ٦٨٦

فهرس المحتويات ٦٩١

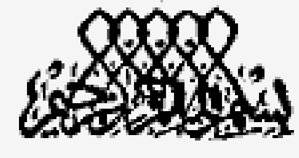
تمّ طبع هذا الجزء بعون الله تعالىٰ

ويهدىٰ ثوابه الى أرواح

الحاج محمّد علاقه‌بنديان والحاج أبي‌القاسم علاقه‌بنديان

والحاجّة خانم اختر خزاعي

رحمة الله عليهم



الحمد لله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الاسلامي، وإليكم سرداً لبعض منشوراتها:

من الكتب التي تمّ طبعها

* أحاديث المهدي — من مسند أحمد بن حنبل
* مع «البيان في أخبار صاحب الزمان» — محمّد الكنجي الشافعي
* الاختصاص — الشيخ المفيد
* إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان (ج ١ و ٢) — العلّامة الحلّي
* الأمالي — الشيخ المفيد
* الإمام الصادق (ع) (ج ١ و ٢) — الشيخ محمد حسين المظفّر
* إيضاح الاشتباه — العلّامة الحلّي
* بحوث في الاصول، وتشمل على: — الشيخ محمّد حسين الإصفهاني
  - أ- الاصول على النهج الحديث
  - ب- الطلب والإرادة
  - ج- الاجتهاد والتقليد
* بحوث في الفقه، وتشمل على: — الشيخ محمّد حسين الإصفهاني
  - أ- صلاة الجماعة
  - ب- صلاة المسافر
  - ج- الإجارة
* بداية الحكمة — العلّامة الطباطبائي

* تأويل الآيات الظاهرة — السيّدعلي الاسترابادي
* التبيان في تفسير القرآن — الشيخ الطوسي
* تحف العقول عن آل الرسول (ص) — ابن شعبة الحرّاني
* تعليقة استدلالية على العروة الوثقىٰ — الشيخ ضياء الدين العراقي
* تقريب المعارف في الكلام — الشيخ أبي الصلاح الحلبي
* التوحيد — الشيخ الصدوق
* جواهر الفقه — القاضي ابن البرّاج
* الحاشية على تهذيب المنطق — المولىٰ عبدالله اليزدي
* الحدائق الناضرة (ج ١-٢٥) — الشيخ يوسف البحراني
* الخراجيات، وتشمل على:

أ- قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج — المحقّق الكركي

ب- السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج — الفاضل القطيفي

ج- رسالتان في الخراج — المقدّس الأردبيلي

د- رسالة في الخراج — الفاضل الشيباني

* الخصال (ج ١ و٢) — الشيخ الصدوق
* الخلاف (ج ١-٤) — الشيخ الطوسي
* درر الفوائد — الشيخ عبدالكريم الحائري
* الدروس الشرعيّة في فقه الامامية (ج ١-٣) — الشهيد الأول
* دروس في علم الاصول (ج ١ و٢) — الشهيد الصدر
* الذخيرة في علم الكلام — السيّد المرتضى علَم الهدىٰ
* الذرّية الطاهرة — محمّد الرازي الدولابي
* رجال النجاشي — الشيخ أحمد بن علي النجاشي
* الرسائل العشر — الشيخ الطوسي
* الرسائل الفشاركية — السيّد محمّد الفشاركي

